Spinoza sólo publicó dos libros en vida, los *Principios de la filosofía de Descartes* (1663) y el *Tratado teológico-político* (1670). El mismo año de su muerte (1677) sus amigos publicaron sus *Obras póstumas*, recogiendo todo lo que encontraron «de algún valor» en los papeles del filósofo, entre los que no se encontraba este *Tratado breve*. Hubo que esperar hasta la segunda mitad del siglo pasado para que se reconociera la existencia de un manuscrito relacionado con la *Etica*, aunque no dispuesto en forma geométrica y no tan elaborado. Redactado con toda probabilidad entre 1656 y 1661, contiene el bosquejo de los conceptos fundamentales de la *Etica:* la prueba de la existencia divina; la demostración de la substancia cívica con infinitos atributos; la formación de una sola cosa con la naturaleza, y finalmente la reinterpretación del bien y el mal, la providencia y la predestinación, no menos que la naturaleza del hombre, las pasiones, la razón y la felicidad. La edición a cargo de Atilano Domínguez parte del texto original holandés teniendo en cuenta todas las fuentes complementarias, acompañando la traducción con notas indispensables para el erudito y añadiendo los opúsculos sobre el *Cálculo algebraico del arco iris* y el *Cálculo de probabilidades*.

ISBN 84-206-0478-X

El libro de bolsillo

Cubierta: Angel Uriarte

Spinoza Tratado breve

1478

# SPINOZA
# TRATADO BREVE

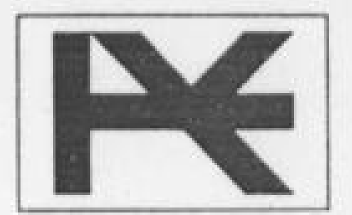
Alianza Editorial

Sección: Clásicos

# Spinoza:
# Tratado breve

Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



®

Calle Milán, 38; teléf. 200 00 45; 28043 Madrid
ISBN: 84-206-0478-X
Depósito legal: M. 34.840/1990
Papel fabricado por Sniace, S. A.
Compuesto e impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Printed in Spain

# Introducción *

> El razonamiento no es en nosotros lo más excelso, sino como una escalera a través de la cual ascendemos al lugar deseado, o como un buen espíritu que, lejos de toda falsedad y engaño, nos anuncia el bien supremo, a fin de incitarnos a buscarlo y a unirnos a él. Y esa unión es nuestra suprema salvación y beatitud (KV, II, 26, § 6).

Spinoza sólo publicó dos libros en vida: *Principios de filosofía de Descartes*, que incluía en apéndice *Pensamientos metafísicos* (1663), y *Tratado teológico-político*

* Las siglas utilizadas para las obras de Spinoza son las usuales: CM = *Cogitata metaphysica;* E = *Ethica;* Ep = *Epistolae;* IE = *T. de Intellectus Emendatione;* KV = *Korte Verhandeling (Tratado breve);* PPC = *Principia philosophiae cartesianae;* OP = *Opera posthuma;* NS = *Nagelate schriften*. La página y la línea (/) remiten a la edición de Gebhardt (*Bibliografía*, núm. 2) y se recogen al margen de nuestra traducción; el ( ) a nuestras notas al texto de Spinoza; y (núm.) al de nuestra *Bibliografía*. Para datos complementarios sobre otras obras de Spinoza nos referimos de ordinario a nuestra traducción y notas en esta misma editorial.

(1670). El mismo año de su muerte, un grupo de amigos dieron a la luz sus obras póstumas, en doble edición, latina y holandesa: *Opera posthuma/Nagelate schriften* (1677). Pese a que los editores decían en el prefacio haber incluido todo cuanto «de algún valor» habían encontrado entre los papeles del filósofo, ni publicaban este tratado ni hacían mención alguna del mismo [1]. Las ediciones posteriores (Paulus, 1802; Gfroerer, 1830-6; Bruder, 1843-6) seguían sin sospechar la existencia de esta obra, hasta el punto de distorsionar la única noticia que tenían de ella. Es la prehistoria del *Tratado breve*.

## 1) La prehistoria del tratado

En efecto, en 1703, dos estudiosos alemanes, Gottlieb Stolle (1673-1744) y Dr. Hallmann (?), en su viaje por Holanda en busca de noticias sobre Spinoza, recogieron del hijo del editor y amigo del filósofo, Jan Rieuwertsz, la siguiente noticia: «después de esto, trajo otro manuscrito tal como lo había transcrito su padre, pero de la propia mano de Spinoza: era la *Etica* y por cierto en holandés, tal como Spinoza la había compuesto en un comienzo. Esta *Etica* estaba estructurada de forma totalmente distinta a la impresa, ya que, en vez de estar todo desarrollado según el método matemático, más difícil, estaba todo dividido en capítulos y (sin la prueba artificial de cada cosa) razonado en una serie continua, como en el *Tratado teológico-político*. Rieuwertsz aseguró también que la *Etica* impresa estaba mucho mejor compuesta que esta manuscrita; pero también declaró que en ésta había algo que no había en la impresa. Me señaló concretamente un capítulo (que ocupaba el lugar 21) *de Diabolo*, del que no hay nada en la *Etica* impresa. En él plantea Spinoza la cuestión de la existencia del diablo, y comienza examinando la definición de que es un espíritu contrario a la esencia divina... Decía él



que este escrito lo habían copiado algunos amigos de Spinoza, pero que nunca había sido editado, porque el latino era más ordenado y estaba hermosamente editado, mientras que el póstumo estaba redactado demasiado libremente. Este manuscrito constaba de unos 36 pliegos y era un tanto prolijo. Por otra parte, me mostró también el manuscrito de la versión holandesa del *Tratado teológico-político*, a cuyo autor compadecía» [2].

En este texto se distingue claramente, según creemos, una *Etica* manuscrita en holandés y nunca impresa, que no está redactada en forma geométrica, sino dividida en capítulos, uno de los cuales trata del diablo, y la cual ocupa unas 36 hojas, de la *Etica* impresa, redactada en latín y en forma geométrica y que no trata del diablo. Ahora bien, como este texto permaneció inédito hasta 1899 y los extractos entonces publicados de la versión de Stolle, y recogidos en los catálogos de F. Reimmann y de J. C. Mylius, sólo aludían a la contraposición entre dos *Eticas* (holandesa o latina, no geométrica o geométrica, capítulo del diablo o no) [3], C. Th. Murr creyó que el manuscrito de Rieuwertsz era la versión holandesa de la *Etica*, por lo que H. E. G. Paulus pensó que lo único que faltaba por editar de Spinoza, era una *supplementum Ethices*, que trataría del diablo, y C. H. Bruder interpretó tal suplemento como un *Tractatus de diabolo* [4].

## 2) Hallazgo de los manuscritos

El panorama de ignorancia y confusión respecto al *Tratado breve*, que acabamos de describir, dominó la escena spinozista hasta 1851. Efectivamente, ese año otro alemán, Eduard Boehmer (1827-1906), halló, también en Amsterdam, en la librería de Frederik Muller (1817-1881), una copia holandesa de la *Vida de Spinoza (Korte, dog waaragtige Levens-beschrijving van Benedictus de Spinoza*, ed. 1705), por Joh. Nic. Köhler

o Colerus (1647-1707). Ese manuscrito, en 8.º menor, contenía, aparte de dicha biografía y de ciertas *Anotaciones al TTP*, dos documentos preciosos sobre nuestro tratado: una *nota* alusiva a la existencia de un manuscrito de la obra y un *Compendio* de su contenido.

Dado que la *nota* completa las noticias de Stolle/Hallmann, la transcribimos íntegramente: «en manos de algunos amantes de la filosofía se conserva un *Tratado manuscrito* de Spinoza que, aunque no dispuesto en forma geométrica, como su *Etica impresa*, contiene, no obstante, los mismos pensamientos y doctrinas. Por su estilo y estructura resulta fácil ver que se trata de una de las primerísimas obras del escritor, de la cual se sirvió después, como de un esbozo de su pensamiento, para elaborar su *Etica*. Aunque ésta contiene las mismas cosas, más elaboradas y extensas, en orden geométrico, como el método matemático es muy raro e inusitado en los temas metafísicos y pocos hombres lo han ejercitado, resulta mucho más oscura para la mayoría que este *Tratado*, del cual sólo el comienzo del apéndice, en una pequeña parte, está compuesto según ese orden (...) Además de esta obra, existen en mi poder también diversas *Anotaciones* y adiciones de Spinoza a diversos lugares de su *Tratado teológico-político* (a ellas alude él en Ep. 19 y nosotros en nuestra nota de pág. 166). Estas notas de Spinoza las añadiremos después de esta biografía suya, una vez que antes hayamos dado un *Compendio breve* de ese *Tratado* suyo antes mencionado». Este *Compendio*, que designaremos con Mignini (x), así como gran parte de la nota antes citada, fue editado en su versión original holandesa, junto con una traducción y un comentario en latín, por el mismo Boehmer en 1852, y ha sido el único editado hasta Mignini (1986)[5].

Poco después adquirió el librero F. Muller, en una subasta, un volumen que llevaba por título *Benedicti/Nagelate* y resultó ser el primer volumen de una copia



de los *Nagelate schriften* de 1677 (el segundo volumen no apareció hasta 1972), el cual contenía: un largo *prefacio* sobre la vida y la obra de Spinoza, un nuevo *Compendio* del KV (llamado σ por Mignini), el texto íntegro del tratado (el llamado manuscrito B) y, de nuevo, las *Notas al TTP*. Johannes van Vloten (1818-1883), ya antes conocido como especialista en Spinoza, publicó en holandés y en latín el texto del manuscrito, junto con el de los dos opúsculos científicos sobre el arco iris y las probabilidades, y algunas cartas, como *Supplementum* a la edición antes aludida de Bruder (1862)[6].

Ahora bien, aunque van Vloten había publicado un solo manuscrito, ya en su prefacio anunciaba la existencia de otro (llamado manuscrito A), en posesión del jurista y poeta de Rotterdam, Adriaan Bogaers (1795-1870), encuadernado en un volumen con el TTP. En efecto, el ms. A fue editado por Carl Schaarschmidt (1869), incluido en la edición completa de Vloten/Land (1882-3) y generalmente aceptado por los editores posteriores[7].

Contamos, pues, con dos versiones (x y σ) del *Compendio* y con otras dos (ms. A y ms. B) del texto del KV en tres manuscritos. El primero (x) se halla en la biblioteca universitaria de Halle; el segundo (ms. A) y el tercero (ms. B con σ) están en la Biblioteca Real de La Haya: 75 G 15 y 75 G 16.

## 3) Descripción de los manuscritos

Antes de proceder a una valoración del texto del KV, es necesario adelantar una descripción de los tres manuscritos y una comparación del ms. A con el ms. B, del compendio x con el σ y de éstos con aquéllos, a fin de determinar, en la medida de lo posible, su fecha y su autor, así como sus relaciones o su génesis.

Lo primero que hay que constatar, es que ya en

1865 demostró Antonius van der Linde que el copista del ms. B y de ambos compendios era el cirujano de Rotterdam, Johannes Monnikhoff (1707-1787). Esa noticia basada en el cotejo de estos dos manuscritos con el autógrafo del *Na-reden* o epílogo que él había añadido al *Collegium Chirurgicum Amstelodamense*, ha sido confirmada posteriormente por la caligrafía de otras muchas copias por él realizadas de las obras de Willem Deurhoff (1650-1717), así como del proceso que se siguiera en 1743 contra el librero de Amsterdam, Joan van den Velde, por haber prologado y editado una obra de aquél sobre el libro de Job. Por otra parte, una vez publicado el ms. A, se ha constatado, como ahora veremos, que también en él intervino la mano de Monnikhoff[8].

Aparte del redactor o copista de (x), (σ) y ms. B, podemos determinar con cierta precisión la fecha de éstos. En primer lugar, el estudio de la encuadernación y del tipo de papel hacen que los expertos los sitúen hacia la mitad del siglo XVIII. Y, efectivamente, hacia la misma fecha apuntan ciertos datos cronológicos. En cuanto al primer compendio (x), no sólo está encuadernado en un mismo volumen con la *Vida de Spinoza* por Colerus (ed. 1705), sino que está anunciado en la nota, antes transcrita, al § 12 (páginas 184-5); y, lo que es más importante, un poco más adelante (pág. 196) se menciona un libro de Deurhoff del año 1713. En cuanto al ms. B y al segundo compendio (σ), Monnikhoff alude en su prefacio (pág. 14) a la reparación de la casa de Spinoza, que tuvo lugar en 1743. Todo ello hace pensar que Monnikhoff pudo interesarse por Spinoza a raíz del juicio contra Joan van den Velde (1743), acusado de spinozista por sus simpatías por Deurhoff, y que copió o redactó esos documentos en los años siguientes[9].

Más difícil y, sin embargo, mucho más interesante resulta trazar la historia del ms. A, que todos los estudiosos (desde su primer editor, Schaarschmidt,



1869) califican de básico[10]. El volumen en el que está encuadernado, contiene, como se dice en el primer folio escrito (los cuatro primeros están en blanco): *Los escritos de Benedictus de Spinoza, que incluyen I. Un Tratado de Dios, del hombre y de su salvación, II. Tratado teológico-político, ambos con notas del autor y traducidos del latín*[11]. Su encuadernación, añadida posteriormente por haberse deteriorado antes algunas páginas, es del siglo XVIII. Por otra parte, el hecho de que esté unido a la traducción holandesa del TTP, obra de Jan Hendrik Glazemaker (1619-1682), que no se editó hasta 1693, hace pensar que el ms. A se remonte, como mínimo, a algo antes de esa fecha[12].

El análisis del manuscrito nos permite precisar un poco más. Aunque su contenido coincide plenamente con el del ms. B (dos partes y sus capítulos, dos diálogos y dos apéndices, prefacio a la 2.ª parte y notas), en el ms. A existen dos caligrafías distintas: la original, que alterna la letra gótica y la cursiva, en la que está copiado todo el texto; y la de Monnikhoff, que preparó el texto para encuadernarlo, añadiendo el título del volumen (f.º 1), el retrato de Spinoza y dos poesías como dedicatorias (f.º 4), el título de la 1.ª parte (f.º 5), los títulos que faltaban en la cabecera de una veintena de páginas y, finalmente, unas diecinueve correcciones puntuales introducidas en el mismo texto de A. Según Mignini, la letra de Monnikhoff es descuidada en los textos más largos y esmeradísima en las correcciones. La del copista original, en cambio, es uniforme, segura y clara, aunque su tendencia a la gótica hace pensar en una persona ya mayor; su maestría en las mayúsculas y subrayados, así como la distribución del texto en la página, parecen de un experto en preparar copias para la imprenta. No obstante, ni el tipo de letra ni el papel utilizado ni las dos filigranas que alternan sin orden fijo en las cabeceras de página, permiten determinar con exactitud la fecha de la copia dentro de la segunda mitad del siglo XVII[13].

### 4) Comparación de los manuscritos: primacía del ms. A

Si la descripción material y externa nos ha permitido conocer el redactor del ms. B y de los dos compendios, así como fijar las fechas aproximadas de A y B, su análisis interno nos conducirá a determinar su valor relativo. En efecto, completando la labor de editores como Schaarschmidt, Vloten/Land y Meijer, y de traductores como Sigwart, Appuhn y Wolf, los últimos editores, Gebhardt y Mignini, están acordes en afirmar que A es el único auténtico manuscrito. Gebhardt dice que A es «el manuscrito», mientras que B debe ser considerado como «una redacción o paráfrasis» de A; Mignini califica a A de «codex unicus» y a B de «codex descriptus» [14].

Gebhardt había subrayado la tendencia del redactor de B a unificar el vocabulario y a pulir la redacción de A, no dudando en omitir y, más frecuentemente, en añadir palabras e incluso frases, siendo el resultado más notable, respecto al contenido, unos 30 aciertos y unos 40 errores [15]. Mignini procede a un análisis mucho más minucioso y señala sucesivamente: cambios de puntuación, omisión de los «notabilia» y de la doble serie numérica, y traducción y modernización de palabras y expresiones latinas; cambios de orden en la frase y adición de palabras y de expresiones, tendentes a alisar el estilo y a elegir la «lectio facilior»; y, finalmente y sobre todo, la omisión de palabras necesarias y la corrección de otras, aunque ello implique en muchos casos (Mignini señala más de 40) errores o erratas. Su conclusión es ésta: «B no es una simple copia material de A: las variantes gráficas, lingüísticas, sintácticas y estilísticas son tan frecuentes y regulares que hacen considerar a B —como también Gebhardt ha observado— una nueva redacción literaria de A. Además, la intención de corregir y mejorar la forma literaria de A ha



inducido a Monnikhoff a realizar, con toda propiedad, interpretaciones del texto» [16].

Estos argumentos demuestran que el ms. B depende del ms. A; pero no excluyen, se dirá, la existencia de un tercer manuscrito o ms. C. Ahora bien, tal hipótesis, sugerida por Sigwart, Meijer y Wolf en base a que el ms. B contiene muchísimas variantes, a que existían varias copias del KV en tiempos de Rieuwertsz y a que los dos compendios supondrían el inicio del cap. 1 de la 1.ª parte (que faltaría en A y en B), ni ha sido nunca probada ni tiene base sólida. La primera objeción ha sido rebatida: el ms. B no es una copia con «variantes» del ms. A, sino una redacción personal y libre del mismo. La segunda es una simple hipótesis; para convertirla en prueba habría que demostrar con variantes concretas que B exige una fuente distinta de A. Ahora bien, Gebhardt señala que la única aducida se apoyaba en una errata, y Mignini añade que de las 43 variantes correctas procedentes de Monnikhoff (o insertas en A o introducidas en B) 29 se hacen a simple vista y las otras 14 teniendo a la vista el contexto inmediato [17]. Finalmente, Gebhardt ha demostrado que los compendios no implican ningún elemento que no esté actualmente contenido en el mismo texto del KV [18]. En cuanto a la sugerencia de que la mención de la definición de Dios en ambos compendios (x y σ) parece suponer que ése sería el contenido del inicio perdido de KV, I, 1, ya Meijer apuntó que tal mención ya se halla en ese contexto (§ 3*) [19]. Mignini va más lejos, pues intenta demostrar que el texto inicial de KV, I, 1 (el mismo en ms. A y ms. B) está completo, puesto que la definición de Dios no tiene que ser previa a la demostración *a priori* de su existencia [20].

Dado, pues, que entre A y B no existen errores separativos (errores de A cuya ausencia en B exija para éste otra fuente, distinta de A) y existen, en cambio, errores conjuntivos (comunes a ambos, pese a que hubiera sido fácil a B corregirlos) e incluso,

podríamos decir, errores aditivos (presentes en B y no en A), hay que concluir, con Gebhardt y Mignini, que el ms. A es la única base de B y mejor que éste, mientras que B es una auténtica redacción personal de Monnikhoff a partir de A y no una simple copia o transcripción del mismo[21].

El análisis de los dos compendios (x y σ) confirma esta interpretación. Ya hemos dicho que sus copias son de la mano de Monnikhoff. Ahora bien, una comparación entre uno y otro y de ambos con los manuscritos A y B hace pensar que él fue, no sólo su copista, sino su auténtico redactor y autor. De hecho, en la nota al § 12 de Colerus, antes transcrita, Monnikhoff distingue los escritos de Spinoza, que (otros) amigos de la filosofía poseen, de las notas de Spinoza al TTP y de la *Vida de Colerus*, que él tiene en su poder; y contrapone a ellas (obra de otros) el compendio que él va a insertar entre la biografía y las notas. Que éste es el sentido de la nota lo confirma el hecho de que ese mismo compendio (x) es incluido (σ) al final de la biografía crítica que el mismo Monnikhoff redactó como prefacio al ms. B y como parte suya. En efecto, los dos compendios coinciden plenamente en su resumen del KV y no son sino dos redacciones del mismo. Las dos adiciones de (σ) al inicio (seis líneas de presentación de la 1.ª parte, por analogía con la 2.ª) y al final (advertencia de que el KV fue escrito en latín y traducido al holandés, hecha en el prefacio del ms. A) no afectan al contenido del texto que resumen. En cuanto a la forma, (σ) se limita a modernizar la grafía, a traducir términos latinos y a alisar el estilo de (x), del mismo modo que lo hace el ms. B respecto al ms. A. Cabe suponer, pues, con Mignini que Monnikhoff, después de haber entrado en contacto con la obra de Spinoza hacia 1743, copió primero la *Vida* de Colerus y extrajo un primer compendio (x) del KV; redactó después el ms. B y su prefacio biográfico (con el compendio σ) e introdujo quizá las correcciones en el ms. A; y finalmente, preparó para la encuadernación este último, una vez que le fue dado en propiedad[22].



## 5) Valor del ms. A e hipótesis redaccionales

Tan pronto aparecieron a la luz los dos manuscritos del KV, se sucedieron las ediciones, traducciones y estudios de los mismos. Las aportaciones más notables fueron sin duda las críticas de Freudenthal (1896-7), que sirvieron de base a las ediciones de Meijer (1899) y de Gebhardt (1925) y a la casi totalidad de los estudios hasta nuestros días. De ahí que todos ellos manifiesten una abierta desconfianza hacia nuestro tratado y una minusvaloración del mismo dentro de la obra spinoziana. A esa corriente general intenta oponerse Mignini en sus recientes ediciones y en múltiples trabajos en torno a la cronología de las obras de Spinoza y, más concretamente, en defensa de la precedencia temporal del *Tratado de la reforma del entendimiento* al *Tratado breve*[23].

La tesis de Freudenthal la resume él mismo así: «el conjunto quedó como un borrador inacabado, que muestra numerosos defectos, inexactitudes en la expresión, faltas en la argumentación, repeticiones, lagunas y contradicciones... El conjunto, especialmente la segunda parte, causa la impresión de un trabajo muy descuidado». A fin de hallar a esto una explicación, sin negar la autenticidad de la obra, el meritísmo investigador spinozista sugiere que ese borrador, al que el mismo Spinoza hizo varias ediciones (diálogos, apéndices, notas), recibió su forma actual de un redactor y fue traducido al holandés, sin que su autor controlara todo ese proceso de progresiva deformación[24].

Meijer creyó encontrar en la última nota marginal del tratado una pista para explicar los defectos señalados por Freudenthal. La «petición del autor a aquellos a quienes ha dictado, a petición propia, este

tratado», significaría que Spinoza había dictado, cuando aún vivía en Amsterdam, unas lecciones a sus amigos y que uno de éstos le habría enviado más tarde a Rijnsburg (1661) una copia de los apuntes por ellos tomados; la conclusión del KV actual, en la que se halla dicha nota, sería la carta con que Spinoza le remitía el texto, al que habría añadido notas, hoy perdidas, a las cuales correspondería la doble serie numérica [25].

Gebhardt hace suya la hipótesis de Meijer del dictado y la de Freudenthal del redactor, y distingue, por tanto, en el texto actual tres estratos redaccionales, sucesivos en el tiempo: 1.º) I, 7; II, 1 y 17/prc.; 2.º) I, 1-6 y 8-10; II, pref., 2-16 y 17/fin-26; 3.º) algunas notas, los dos diálogos y los dos apéndices. A esos «tratados» enviados en distintas épocas les habría dado unidad el redactor, introduciendo divisiones en capítulos y partes, conexiones, notas marginales, aclaraciones, etc. Como redactor acepta la propuesta de Meijer en favor de Jarig Jelles († 1683) y como traductor se inclina por Piter Balling († 1664?) [26].

Dado que en las notas ya hemos expuesto nuestra opinión sobre los textos en que se apoya la corriente interpretativa que va de Freudenthal a Gebhardt, nos limitaremos a decir aquí que hacemos nuestra la tesis central de Mignini, de que el KV no sólo es una obra de Spinoza, sino una obra bien construida y perfectamente fiable en la versión del ms. A, que la «crítica» de un siglo de laborioso trabajo ha permitido depurar. Desde esta perspectiva, nos parecen correctas las críticas por él dirigidas a las hipótesis del dictado y del redactor, y aceptamos, por tanto, su hipótesis central sobre la génesis del tratado [27].

Sinteticemos las conclusiones, en nuestra opinión, más relevantes. La primera y decisiva es que el texto de A es perfectamente fiable, aunque no carece de errores y aún quedan dudas sin resolver. Según Mignini, el copista cometió 38 errores ortográficos y corrigió 17; 89 omisiones de letras, palabras o líneas,



y corrigió 43; 38 trasposiciones, y corrigió 33, etc. En total, en 183 páginas de texto, corrigió 134 errores y se le escaparon 87, lo cual revela una actitud inequívoca de fidelidad al texto que copiaba, tanto más notable cuanto que su copia no estaba destinada a la imprenta, como parece revelarlo el desigual número de líneas por página y el no haber completado citas internas, títulos de página, etc. [28]. Si se examinan las 108 correcciones de A señaladas por Mignini a pie de página (procedentes 35 de Monnikhoff, 16 de Vloten, 11 de Sigwart, y 24 del mismo Mignini), se constatará que se ha depurado y mejorado progresivamente su texto. Si, por otra parte, se analiza en qué medida las variantes introducidas por Mignini en la edición «crítica» de Gebhardt (93 en total) se aproximan o alejan del ms. A, se comprobará que Mignini mantiene el texto de A (con frecuencia «lectio difficilior») en 59 casos, Gebhardt sólo en 17 y ninguno de ellos en 17; es decir, que Mignini vuelve al texto original del que Gebhardt tendía a alejarse, como lo pone de manifiesto el hecho de que Mignini acepta como auténticos 14 textos (especialmente notas) que Gebhardt consideraba espurios. Por nuestra parte, hemos procurado mantener el texto del ms. A; pero a condición de que su lectura tuviera un sentido razonable sin forzar la traducción [29].

Dentro de este contexto carece para nosotros de interés la hipótesis del dictado de Spinoza y la de un redactor distinto de él. En cuanto a lo primero, aún prescindiendo de los análisis de Mignini tendentes a probar que el término «dicteeren», empleado en la nota marginal, puede significar también, en tiempos de Spinoza, «componer» o «redactar», hacemos dos observaciones. Primera, que el texto al que la nota se refiere, dice más bien, en boca de Spinoza, «ik dit schryve» (*yo escribo esto*) y el texto debe prevalecer y no la nota que lo comenta. Segunda, aunque Spinoza hubiera dictado en Amsterdam a sus amigos parte o todo este tratado, como lo hará en Rijnsburg a

Casearius con la filosofía escolástica (CM) y cartesiana (PPC, II), eso no decide nada sobre la forma que pueda tener entonces o después la doctrina dictada[30].

En cuanto a lo segundo, la hipótesis de un redactor, distinto de Spinoza, cae junto con la del dictado, ya que la función de tal «redactor», no autor, sería la de recopilar y ensamblar de forma más o menos artificiosa y externa, en base a su recuerdo del dictado primitivo, las notas parciales e independientes que aquél le iría enviando. Pero su mejor refutación es el texto mismo del tratado en su forma actual, es decir, la del ms. A, tal como es leído e interpretado en nuestros días. Antes, sin embargo, de sintetizar sus ideas directrices, aludamos a dos documentos en los que se ha querido hallar una pista para reconstruir la historia de esta obra.

### 6) El silencio de OP y la ambigüedad de Ep. 6

Al trazar la prehistoria y la historia del KV y sus manuscritos, hemos aducido los testimonios de Stolle/Hallmann (1703) y de Monnikhoff (ca. 1750). Ahora bien, se ha querido hallar documentos más antiguos en los que este tratado estaría, al menos, aludido: el prefacio de las *Opera posthuma* (1677) y la *Carta 6* a Oldenburg (1661/2).

Los editores de OP se limitan, según creemos, a no excluir la posible existencia de alguna obra de Spinoza no incluida en su recopilación. He aquí sus palabras. «Esto es todo lo que, de algún valor, hemos podido reunir de sus papeles póstumos y de algunas copias, que estaban en manos de sus amigos y conocidos *(ex adversariis et quibusdam apographis)*. Es de creer que en manos de uno u otro haya todavía algo *(absconditum)* de nuestro escritor, que no se encontrará aquí. Pero se confía en que no se comprobará *(inventum iri)* nada que el lector no halle dicho muchas veces aquí. Quizá hubiera un pequeño escrito



del arco iris...» Y, refiriéndose más adelante a que la muerte prematura impidió a Spinoza terminar algunas obras, como el IE y el TP, expresamente mencionadas, añaden los editores que, de no haber sido así, «hubiera cabido esperar, no sólo la terminación de estos escritos, sino también, como recuerda en varios pasajes del IE, su completa *Filosofía*, en la cual habría mostrado ciertamente la verdadera naturaleza del movimiento y de qué modo se deberían deducir *a priori* todas las formas de la materia, a lo cual se alude en las Ep. 63 y 64»[31].

En la *Correspondencia* existe un texto, que se suele fechar entre diciembre de 1661 y abril de 1662, en el que Spinoza, aludiendo a la pregunta de Oldenburg, «de cómo empezaron a existir las cosas y con qué nexo dependen de la causa primera», hace tres afirmaciones importantes.

Primera y fundamental: «he compuesto sobre ese asunto y, además, sobre la reforma del entendimiento, un opúsculo completo *(integrum opusculum composui)*, en cuya descripción (corrección) me ocupo ahora». Segunda: Spinoza aún no ha decidido publicarlo, porque tiene miedo a los ataques de los teólogos y predicadores. Tercera: en efecto, en ese opúsculo Spinoza separa a Dios de la naturaleza menos que todos los demás, justamente, porque hay creaturas que él considera atributos de Dios (la extensión?) y, al revés, atributos divinos que él no considera tales (omnisciente, etc.?)[32].

Como se sabe, Gebhardt interpretó que ese opúsculo de tan híbrido contenido podía referirse a la *Filosofía* proyectada en el IE, la cual abarcaría, como primera parte, aún no redactada, la doctrina (del método) del IE y, como segunda parte, ya compuesta, el KV (derivación de las cosas, doctrina de los atributos, Dios-naturaleza)[33]. Mignini, que en un primer momento (1979) se limitara a modificar la interpretación de Gebhardt anteponiendo el IE al KV, viene defendiendo desde hace ocho años (1982)

que el «opusculum» de Ep. 6 es el KV (parte I: Dios y atributos, y parte II: reforma del entendimiento), que la obra estaba terminada a finales de 1661 (fecha de Ep. 6) y que el IE es obra menos madura y, por tanto, anterior a éste. Ahora bien, aunque esta interpretación está en la base de su edición crítica del KV (n.º 5 y n.º 6), él mismo se encarga de distinguir netamente dos conclusiones de sus análisis: certeza de que el ms. A es el único auténtico y se remonta al siglo XVII; simple probabilidad de que el KV sea el opúsculo aludido en Ep. 6 [34].

La primera conclusión la hemos asumido como base de esta traducción/edición. En cuanto a la segunda, la norma básica de todo escritor, de no ser reiterativo, nos aconseja remitirnos a cuanto hemos dicho sobre el IE y Ep. 6 en sus respectivas ediciones y sobre el KV en nuestras notas. Si por cortesía hacia el lector de esta introducción, intentáramos resumir nuestra opinión, la formularíamos como sigue. Nos inclinamos a pensar que Ep. 6 no debe ser fechada en diciembre de 1661, sino hacia abril de 1662, porque Spinoza debió realizar un serio trabajo empírico y teórico para emitir su juicio crítico sobre el libro de Boyle y porque, además, sus relaciones con Oldenburg no debían ser muy fluidas [35]. Aunque el contenido metafísico del «opusculum» de Ep. 6 parece cuadrar mejor al KV (I, 7-10), la expresión «de emendatione intellectus» hace difícil descartar el IE y más todavía cuando su idea clave es que el método más perfecto debe derivar todas las cosas de Dios (naturaleza) por ser su origen [36]. La conjunción «et etiam» y el hecho de que Spinoza ya estaba redactando por esas fechas la primera parte de la *Etica* (anexo de Ep. 2-4) hacen que no sea inverosímil una alusión a E, I e IE [37]. Una cosa nos parece cierta, y es que no hay que tomar muy en serio la afirmación de un escritor que dice haber terminado un escrito al que le está dando los últimos retoques, como dice Spinoza en Ep. 6. Baste señalar dos hechos contrapuestos: del



excelente compendio, no menos crítico que personal, que es la primera parte de los *Pr. de filosofía de Descartes*, hace decir al prologuista Meyer que lo compuso en dos semanas (!); en cambio, de la *Etica*, él mismo habla de ella a Blijenbergh, en marzo de 1665, como de «mi *Etica* (todavía no impresa)», siendo así que tres meses más tarde confiesa a su amigo Bouwmeester que aún está terminando la tercera parte (?) y, de hecho, no parece estar concluida hasta 1675 [38].

Si descontamos, pues, como punto de referencia Ep. 6, no nos queda otro recurso, para trazar la posible génesis de este tratado, que su análisis interno y la comparación de su contenido con el de otras obras, a fin de colegir, por analogía, su fecha aproximada y el proceso de elaboración.

### 7) La doctrina del KV y su posible génesis

Comencemos constatando un hecho decisivo: el *prefacio* del ms. A, cuyo testimonio es aceptado por Monnikhoff, afirma que el KV fue «escrito en lengua latina por B.D.S. para uso de sus discípulos... y ahora traducido a la lengua holandesa para uso de los amantes de la verdad y la virtud» [39]. En esta breve frase se apuntan varios hechos de cuya concreción depende la historia del KV: es una obra redactada por Spinoza para sus discípulos, fue escrita en latín y ahora es traducida al holandés para que puedan leerla todos los amantes de la verdad. Ahora bien, ¿cuándo la escribió, quiénes eran esos discípulos, la redactó efectivamente en latín, quién la ha traducido y cuándo?

Ciertamente, «el KV es una obra spinoziana. Nadie ha dudado jamás de la autenticidad de la doctrina, ya sea por los testimonios externos..., ya sea por el contenido» [40]. A los testimonios ya hemos aludido. Por lo que se refiere al contenido, dieron fe de ello

tanto Stolle/Hallmann y Rieuwertsz hijo, al hablar del KV como de una *Etica manuscrita* en holandés, en contraposición a la *Etica impresa* en latín, como Monnikhoff que fue, por así decirlo, su primer editor. Dejemos constancia de sus palabras: «por su mutua correspondencia (KV y E) en las mismas cosas he dado a este *Tratado* el nombre de *Etica*» *(Zedeleer)* [41].

Y con razón lo hicieron así, ya que el KV es como una primera *Etica* en pequeño. Basta recorrer sus temas principales para que el especialista los vaya asociando con los paralelos de la obra cumbre. En la primera parte, se prueba *a priori* y *a posteriori* la existencia de Dios, y se prefiere lo primero; se demuestra que es la sustancia única, que consta de infinitos atributos, aunque sólo conocemos el pensamiento y la extensión; que su causalidad es necesaria e inmediata y que, por tanto, forma una sola cosa con la naturaleza naturante; de ahí que tanto los atributos tradicionales como la providencia y la predestinación, el bien y el mal deben ser reinterpretados. En la segunda parte, se arranca de la idea de que el hombre es un modo, definido como idea de un cuerpo existente, para distinguir dos géneros de conocimiento (II, cap. 1-2); a continuación se deriva de la opinión (simple fe o experiencia) las pasiones fundamentales y se las valora mediante la razón o verdadera fe (cap. 3-14); se examina entonces más a fondo la naturaleza de la razón y su relación con las pasiones a fin de precisar hasta qué punto es capaz de liberarnos de ellas y conducirnos a la felicidad (cap. 15-21). Dado que la razón no es el conocimiento supremo ni alcanza plenamente la felicidad, se analiza, por fin, de qué forma la intuición, como conocimiento directo de Dios, es capaz de hacer surgir un amor a Dios comparable al del cuerpo, tal que suponga la superación de las pasiones y, con ella, un auténtico renacimiento y la verdadera libertad (cap. 22-26).

Esta brevísima síntesis basta, quizá, para desvelar el espíritu spinoziano y la coherencia global de este



tratado. En nuestras notas hemos ido más lejos, ya que hemos intentado demostrar, contra la línea interpretativa inspirada en Freudenthal, que esa coherencia alcanza no sólo al orden de capítulos, sino también de párrafos e incluso de frases [42]. A ello cabría añadir que en esta obra ya están perfilados los conceptos fundamentales del sistema de la *Etica*: sustancia, atributos y modos, Dios y naturaleza, causa necesaria, inmanente e inmediata, bien y mal, modos infinitos y finitos; cuatro modos de conocimiento e, implícitamente, dos géneros, conocimiento por experiencia y pasiones, razón e intuición, verdad como «norma sui» y reducción de la voluntad a la idea, libertad como libre necesidad, rechazo del antropomorfismo e interpretación racionalista del cristianismo (pecado y gracia, demonio e infierno, atributos divinos e hijo de Dios, providencia y predestinación, renacimiento y salvación...) [43].

Conceptos spinozianos y reinterpretación del cristianismo, doctrina paralela a la de la *Etica* y arquitectura coherente prueban que este tratado es un escrito típico de Spinoza y digno del mismo. Pero no deciden acerca de su origen, sus destinatarios y su época. Mediante un análisis detallado de temas concretos, como los modos de conocimiento, la imaginación, la razón y la intuición, la ficción y la voluntad, la definición y la idea de género, la actividad o pasividad del conocimiento..., Mignini ha intentado dar un paso más y demostrar que el KV representa un estadio más avanzado que el IE en la formación del sistema spinoziano. Ante la imposibilidad y la inoportunidad de descender aquí a estos detalles, nos limitaremos a remitir al lector a nuestras notas a dichos conceptos en ambos tratados, donde hemos expresado la sospecha de que su tesis le induzca a forzar algunos textos, como al traducir «waare geloof» *(verdadera fe)* por «convinzione» [44].

Concluyamos, pues, estas líneas indicando una respuesta verosímil a las preguntas antes formuladas.

Nos inclinamos a pensar que la insistencia del KV en la temática cristiana y su propensión a evitar los ataques y a encontrar más bien el sentido positivo de algunos de sus conceptos fundamentales (providencia y predestinación, fe verdadera y renacimiento), junto con la presentación de la obra como dirigida a un grupo de discípulos y amigos, apuntan claramente a que fue redactada para el círculo o Colegio spinoziano de Amsterdam, al que enviará el filósofo desde Rijnsburg los primeros textos de la *Etica* para ser debatidos en común[45].

La comparación de los conceptos religioso-cristianos de este tratado con *La luz sobre el candelabro* de Piter Balling (recogida aquí en apéndice) y con la *Profesión de fe universal y cristiana* (editada en 1684 con la anterior) y el prefacio de los *Nag. schriften* de Jarig Jelles parece introducirnos en la atmósfera en la que ha sido escrita o concebida esta obra de Spinoza. Pues, aunque su estilo es más contundente y expresivo que el torpe y sinuoso de Balling, y su actitud es también más intrépida y racional que la apologética y religiosa de Jelles, Spinoza parece estar aquí más próximo que en obras posteriores de la luz interior de Balling y de la profesión de fe de Jelles, que intenta conciliar su religión cristiana con la religión filosófica del autor del *Tratado teológico-político*[46].

Ahora bien, esa atmósfera era la del círculo spinoziano de Amsterdam, sobre el que Spinoza seguía manteniendo cierto ascendiente intelectual desde Rijnsburg (1661-3); pero que debió disminuir paulatinamente a consecuencia de la distancia (Voorburg y La Haya) y de la obvia diversidad de intereses. Como, por otra parte, desde 1661 Spinoza está ocupado, por un lado, en temas de filosofía natural, que enseña al estudiante de teología en Leiden (1661-), Casearius, y debate epistolarmente con Robert Boyle (Ep. 6 y 13); y, por otro, con la formulación de sus ideas metafísicas (E, I) y su confrontación con las escolásticas (CM) y cartesianas (PPC, I), no es de suponer que tenga tiempo para otra tarea ni, sobre todo, que trabaje a la vez en el mismo proyecto ético por dos vías: la tradicional (KV) y la geométrica *(Etica)*[47].



Concluimos, pues, que Spinoza redactó el KV para el círculo de estudiosos y amigos de Amsterdam, durante el período que va de su expulsión de la sinagoga a su traslado a Rijnsburg (1656-1661), fecha generalmente admitida[48].

## 8) La versión original del KV y su transmisión

El texto del KV sólo nos ha llegado en holandés, pese a que Spinoza redactó el resto de sus obras en latín. Pues bien, la opinión predominante es que también este tratado fue escrito en latín, como testifican su *prefacio* y el *compendio* (σ), confirman sus numerosos latinismos y la confesión del propio Spinoza de que aún en 1665 le resultaba difícil escribir en holandés[49]. La tesis contraria, de que fue redactado por Spinoza en holandés, fue sugerida por Meinsma, indirectamente apoyada con la hipótesis del dictado por Meijer y defendida recientemente por R. Boehm, que aduce en su apoyo a Stolle contra el prefacio del ms. A. Pero sus argumentos han sido rebatidos uno a uno por Mignini[50].

Siguiendo en su línea, haremos tres observaciones. Primera, pensamos que Stolle/Hallmann no pretenden reconstruir la historia del texto (si fue redactado al comienzo en latín o en holandés), sino que se limitan a dar cuenta de lo que vieron: un texto en holandés, escrito primero por Spinoza y copiado después por Rieuwertsz padre. Segunda, nos resulta inaceptable el intento de Boehm de rechazar el testimonio del prefacio, escrito por quien poseía y conocía bien el KV, en virtud del presunto testimonio de un viajero que sólo pudo hojearlo en casa de un librero, como confirman sus errores de detalle: número de pliegos y del capítulo sobre el diablo. Tercera,

nos parece tan arbitrario afirmar que ese testimonio contrapone la redacción original en holandés del KV a la traducción latina del TTP (contrapone la *Etica* holandesa a la latina) como decir que el prefacio de A contrapone la *Etica* holandesa a la latina (contrapone la traducción holandesa del KV a la versión latina de Spinoza)[51].

Más difícil, en cambio, es determinar con cierta verosimilitud quién hizo la traducción y en qué época. Gebhardt atribuyó, como sabemos, la redacción actual del KV a Jelles, no sólo por su afinidad intelectual, sino también porque los tres manuscritos relativos a nuestro tratado (*Compendio* x, ms. B y ms. A) aparecieron encuadernados con las *Notas* o el texto holandés del TTP, del que Jelles parece haber poseído muy pronto una traducción. Dado que él era el único del círculo que no sabía latín y que mandaba traducir al holandés cuanto le interesaba, habría procurado que Balling, amigo de Spinoza y traductor de PPC/CM, le tradujera el KV. Y, como Balling parece haber muerto en 1664, la traducción habría sido hecha muy temprano[52].

Mignini, por su parte, que rechaza la hipótesis del dictado y del redactor y, por tanto, el papel relevante de Jelles en la historia del KV, estima más probable que su traductor haya sido Bouwmeester, a quien Spinoza, una vez muerto Balling, ofreció traducir la tercera parte de la *Etica* (Ep. 28). Mignini se funda en que el texto del KV, cuyo original latino desconocemos, parece contener una traducción más literal y tosca que la hecha por Balling de PPC/CM (1664) y similar a la realizada por Bouwmeester, a partir de la versión latina hecha por el inglés E. Pocock, de la novela, escrita en árabe por el hispanomusulmán Abentofail: *El filósofo autodidacta* (1672). En ese caso, la fecha de la traducción sería más difícil de precisar, ya que Bouwmeester murió en 1680[53]. Pero una y otra hipótesis ha sido puesta en duda por G. H. Jongeneelen por razones sintácticas[54].



En tanto no aparezcan nuevos datos que permitan concretar más, hay que decir que Spinoza redactó en latín el KV para el círculo de Amsterdam antes de 1662, fecha en que aparece ocupado en otras tareas. Su exquisito esmero en retocar las obras que iba a publicar (Ep. 12A, 13 y 15), en que no se entregaran las inéditas a cualquiera (Ep. 72), ni se publicara ninguna sin su control directo (Ep. 44 y 68) y en poner notas tanto a las inéditas (IE) como a las ya editadas (CM y TTP), etc., hacen impensable que Spinoza dejara de su mano, como pretendía Freudenthal, el KV, una vez entregado a sus amigos. Más bien cabe suponer que tanto el texto latino, del que no quedó ni un ejemplar, como la versión holandesa, de la que sólo ha aparecido un ejemplar del siglo XVII (pues el ms. B es copia o paráfrasis del ms. A), no circularon fuera del grupo de amigos de juventud.

No es, pues, ilógico pensar que Balling (o Bouwmeester) haya hecho esa traducción, en vida de Spinoza y con su autorización, para uso de Jelles y que ésta sea la copia que, a través de Rieuwertsz, otro amigo y librero, vino a parar a manos del librero Joan van del Velde y de su abogado, Hermanus Noordkertk (juicio de 1743), de donde copió Monnikhoff el ms. B. Un siglo más tarde, el ms. B pasó (en una subasta...) a otro librero, F. Muller (1851), y el ms. A a la biblioteca personal de otro jurista, A Bogaers (antes de 1862). Si, como dijo Rieuwertsz hijo a Stolle/Hallmann en 1703, existían más copias, una de ellas podría ser la que utilizó Willem Deurhoff[55].

## 9) **Nuestra traducción**

Con la presentación de esta obra al público de habla hispana damos término a nuestro proyecto, iniciado en 1984, de «hacer una traducción completa, objetiva y crítica, de las obras de Spinoza»[56]. En

efecto, en esta misma editorial han aparecido, en cuatro volúmenes, el *Tratado teológico-político* (1986), el *Tratado político* (1986), la *Correspondencia* (1988) y el *Tratado de la reforma del entendimiento*, los *Principios de filosofía de Descartes* y los *Pensamientos metafísicos* (1988). Dado que la excelente traducción de la *Etica* (1975) por Vidal Peña ha sido reeditada por esta misma casa, se puede decir que con la traducción del *Tratado breve* nuestro país cuenta con una versión completa de Spinoza.

Es cierto que queda sin traducir el *Compendium grammaticae linguae hebreae*; pero, cualquiera que sea su interés histórico para los filólogos, pensamos que tiene escasa relevancia para la recta comprensión de la filosofía de Spinoza. Así parece confirmarlo el hecho de que, aunque su texto original latino fue incluido en la edición de *Opera posthuma* (1677) y lo sigue siendo en la edición crítica de Gebhardt (1925 y reed. 1972) (n.º 4), fue excluido de la edición de Vloten/Land (reed. en 1914) (n.º 3) y no consta en ninguna traducción moderna de las obras de Spinoza. Por otra parte, tanto el experto como el curioso pueden tener acceso al texto original, bien en la edición crítica de Gebhardt, bien en la reproducción facsímil de OP por Acervo Cultural (n.º 21, vol. 5.º), y a su versión hebrea (1905), inglesa (1962) o francesa (1968), e incluso a estudios recientes [57].

Nuestra edición sigue el mismo método que las precedentes: traducción a partir del texto original, notas críticas, introducción histórica, selección bibliográfica e índice analítico. Esta traducción está hecha sobre el texto holandés de la edición crítica de Mignini (n.º 6), aunque la hemos cotejado casi frase a frase con la de Gebhardt (n.º 4), ya que ambas recogen el texto del ms. A. En los casos más problemáticos, hemos consultado, además, la versión del ms. B dado por Gebhardt (n.º 4, I, págs. 526-609). Nos hemos ayudado, como es obvio, de las excelentes traducciones de Mignini, Gebhardt (n.º 11), Appuhn



(n.º 13), Francés (n.º 14) y Curley (n.º 18). Apenas si hemos acudido, en cambio, a la única versión en idioma español existente (n.º 21) por estar calcada sobre la francesa de Appuhn y no siempre con acierto [58].

En nuestra traducción hemos recogido el texto íntegro del ms. A, el cual comprende (aparte de las dos partes, dos diálogos, dos apéndices y el prefacio a la 2.ª parte), unas 40 notas, algunas de ellas muy extensas y casi todas con una llamada en la palabra que explican. Hemos incluido también el *prefacio* del ms. A a la traducción holandesa, aunque no es de Spinoza, y el *Compendio* (σ) del KV, obra de Monnikhoff, editado por primera vez por Mignini, ya que antes todos habían editado el *Compendio* (x), es decir, el editado por Boehmer en 1852.

No hemos recogido, en cambio, unas 327 notas marginales o *notabilia*, que, de forma análoga a las de PPC/CM, se proponen guiar al lector, ofreciéndole breves síntesis del contenido de cada párrafo y referencias de textos paralelos. Ni tampoco la doble serie numérica (de 1 a 5 en I, 1, §§ 1-3 y de 1 a 97 en II, 1-26), escrita en caracteres más pequeños sobre ciertas palabras y no coincidente con la numeración de párrafos §§. Los *notabilia*, transcritos por Gebhardt tan sólo en el aparato crítico y por Mignini al margen, no nos parecen tener más valor que las indicaciones que va haciendo cualquier lector avisado; y, además, su excesivo número y extensión (a veces varias por párrafo e incluso más largas que el original) hacen enojosa. no sólo su impresión, sino incluso su lectura. La doble serie, juzgada por Gebhardt «misteriosa» y por Mignini una valiosa guía para adivinar en qué medida habría ensayado, en cierto momento, Spinoza usar el KV y, en concreto, su doctrina sobre las pasiones y la razón, para refundirla en la *Etica*, nos resulta tan problemática en cuanto a su autenticidad y a su significado, como poco interesante para el lector de una traducción; y

más todavía, cuando ya el texto está recargado de notas y de problemas de crítica textual. Aunque pensamos que Mignini ha prestado un excelente servicio a los investigadores de Spinoza, incluyendo en su edición crítica todos los datos útiles del ms. A, el criterio de una traducción no puede ser el mismo [59].

Hemos procurado que las *notas* y la *introducción* se complementaran, abordando en aquéllas los numerosos problemas de crítica textual, de interpretación y de traducción que ofrece el texto original, y reconstruyendo en ésta la historia del manuscrito y su compleja problemática. La *bibliografía* se limita a indicar ediciones, traducciones y estudios monográficos sobre el KV, con algunos títulos complementarios de obligada referencia por su valor histórico o su actualidad. En el conjunto de los cinco volúmenes hallará, pues, el lector español, una selección bibliográfica bastante completa sobre Spinoza. Finalmente, hemos procurado que nuestro *índice analítico* sea detallado en cuanto al contenido del texto original; en cuanto a las notas, en cambio, sólo recoge los datos onomásticos, mientras que esta *Introducción* queda, como en los volúmenes anteriores, totalmente excluida del mismo.

## 10) **Apéndices**

En *apéndice*, hemos traducido del original holandés, y por primera vez en nuestro idioma, dos textos de innegable valor histórico. El primero, el opúsculo de Piter Balling, *La luz sobre el candelabro* (1662), cuyo interés para la interpretación de este tratado ha sido subrayado en sus notas e, indirectamente, en esta *Introducción* (§§ 7-8). El segundo y el tercero, el texto de dos opúsculos, *Cálculo algebraico del arco iris* y *Cálculo de probabilidades*, que, publicados por primera vez, anónimos, en 1687 y atribuidos más tarde a Spinoza por Vloten (1862) e incluidos en la edición crítica de Gebhardt, han sido recientemente traducidos por unos a varios idiomas modernos, al tiempo



que ha sido negada por otros su paternidad spinoziana. Nuestro propósito no es entrar en ese debate, sino ofrecer un documento histórico; por eso los presentamos como anónimos y al lado del opúsculo de Balling [60].

Al dar término a la tarea, emprendida hace seis años, es para nosotros un honor expresar aquí nuestro agradecimiento a las dos instituciones que hicieron posible esta pequeña aportación a la filosofía española. Nos referimos a la Fundación Juan March que nos concedió una ayuda especial, en 1984, para realizar una traducción completa de las obras de Spinoza y un estudio sobre sus influencias en España; y a Alianza Editorial que, tan pronto tuvo conocimiento de nuestro proyecto, aceptó ir publicando sucesivamente el texto por nosotros preparado. Esperamos que este trabajo, pese a sus muchas deficiencias, especialmente en las enojosas erratas numéricas que se han escapado en las citas e índices analíticos, preste un servicio a los estudiosos del célebre filósofo judío, que vivió en Holanda, pero era oriundo de tierras hispanas.

## I. Ediciones, traducciones e instrumentos de trabajo

### 1.º Ediciones originales


1. Vloten (J. van): *Ad Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia Supplementum*... Amsterdam, Fed. Muller, 1862.
2. Schaarschmidt (Car.): *Benedicti de Spinoza «Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand»*..., Amsterdam, Fed. Muller, 1869.
3. Vloten (J. van), Land (J. P. N.): *Benedictus de Spinoza. Opera quotquot reperta sunt*, La Haya, M. Nijhoff, 1882-1883 (reed. 1895, 1914: KV en vol. II, t. 4.º, pp. 1-99).
4. Gebhardt (C.): *Spinoza. Opera*, Heidelberg, Carl Winters, 1925 (reed. 1972): KV en vol. I, pp. 1-121.
5. Mignini (F.): *Spinoza. Korte Verhandeling*, en *Korte Geschriften*, Amsterdam, Wereldbibliotheek, 1982 (KV, pp. 223-436).
6. Mignini (Filippo): *Spinoza. Korte Verhandeling/Breve trattato*, L'Aquila, Japadre Ed., 1986, 893 pp.


### 2.º Traducciones

a) *Latina*


7. Vloten (J. van): *Ad Benedicti de Spinoza Opera*... (ver n.º 1).






b) *Alemanas*


8. Schaarschmidt (C.): B. *de Spinoza. Kurzgefasste Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück*, Berlín, L. Heimann, 1869 (reed. 1874, 1907).
9. Sigwart (Chr.): *B. de Spinoza. Kurzer Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit*..., con introd. y notas, Tubinga, H. Laupp, 1870 (reed., 1881).
10. Auerbach (B.): *B. v. Spinoza's Sämtliche Werke*..., Stuttgart, Cotta, 1871 (texto de Schaarschmidt: ver n.º 8).
11. Gebhardt (C.): *Baruch de Spinoza. Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück*, Leipzig, 1922 (reed., Hamburgo, F. Meiner, 1965).


c) *Francesas*


12. Janet (P.): *B. de Spinoza. Dieu, l'homme et la béatitude*..., Paris, 1878.
13. Appuhn (Ch.): *Spinoza. Oeuvres*, Paris, Garnier, 1904 (reed., 1965; KV, vol. I).
14. Caillois (R.), Francès (M.) y Misrahi (R.): *Spinoza. Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1954 (reed., 1967, 1978; KV (M. Francès), pp. 9-95 (texto), 1359-91 (notas).


d) *Inglesas*


15. Robinson (L-G.): *Spinoza's Short Treatise on God, man and human welfare*, Chicago, 1909.
16. Wolf (A.): *Spinoza's Short Treatise on God, man and human well-being*, Londres, Black, 1910 (reed., Londres, 1963).
17. Runes (D.): *B. Spinoza. Book of God*, Nueva York, Philosophical Library, 1958 (texto de Wolf: ver n.º 16).
18. Curley (E.): *The Collected Works of Spinoza*, Princeton University Press, 1985 (KV, pp. 46-156).


e) *Italianas*


19. Semerari (G.): *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, Florencia, 1953.
20. Mignini (Filippo): *Breve trattato* (ver n.º 6).

f) *Españolas*


21. Calés (M.): *Obras completas de Spinoza*, Buenos Aires, Acervo Cultural, 1977, 5 vol. (KV, vol. I, pp. 117-226).


g) *Holandesa moderna*


22. Meijer (W.): *Korte verhandeling van God, de mensch en deszelvs welstand...*, Amsterdam, 1899.


3.º INSTRUMENTOS DE TRABAJO

a) *Léxicos*


23. Giancotti Boscherini (E.): *Lexicon spinozanum*, La Haya, Nijhoff, 1962, 2 vol.
24. Gueret (M.), Robinet (A.) y Tombeur (P.): *Spinoza. Ethica. Concordances, index, listes de fréquences, tables comparatives*, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain (Bélgica), 1977, 538 pp.
25. Moreau (P-F.) y Bouveresse (R.): *Spinoza. Tractatus politicus-/Traité politique, texte latin, traduction et index informatique*, París, ed., Réplique, 1979, 365 pp.


b) *Bibliografías*


26. Préposiet (J.): *Bibliographie spinoziste*, París, Les Belles Lettres, 1973, 460 pp.
27. Werf (T. van der), Siebrand (H.) y Westerveen (C.): *A spinozistic bibliography 1971-1983*, Leiden, Brill, 1984, 201 pp.
28. Moreau (P-F.: dir.): *Bulletin de bibliographie spinoziste*, en Archives de Philosophie, Paris (desde 1979).
29. Walther (M.: ed.): *Studia Spinozana*, Hannover, 4 vol. (desde 1985).


## II. Estudios sobre el Tratado breve


30. Addante (P.): *Le fonti della filosofia spinoziana nel «Breve tratatto»*, Bari, 1970.





31. Avenarius (R.): *Uber die beiden ersten Phasen des spinozistischen Pantheismus und das Verhältnis des zweiten zur dritten Phase, nebst einem Anhange über Reihenfolge und Abfassungszeit der älteren Schriften Spinozas*, Leipzig, 1868 (reed., Londres, Univ. Microfilms, 1980).
32. Barwirsch (Fr.): *Le fonti della filosofia spinoziana nel «Breve trattato»*, Bari, Centro Ricerche Filosofiche, 1970, 26 pp.
33. Boem (R.): *Dieses war die Ethik, und zwar Niederländisch, wie sie Spinoza anfangs verfertigt. Spinoza's «Korte Verhandeling»: eine Ubersetzung aus einem lateinischen Urtext?*, Studia Philos. Gandiensia, Gante, 5 (1967), pp. 175-206.
34. Boehmer (E.): *B. de Spinoza Tractatus de Deo et homine, ejusque felicitate lineamenta...*, Halle, 1852.
35. Boehmer (E.): *Spinozana*-I, Zeitschr. f. Philos. und phil., Kritik, 36 (1860), pp. 121ss.
36. Boehmer (E.): *Spinozana*-II, Zeitschr. f. Philos. und phil., Kritik, 42 (1863), pp. 73ss.
37. Boehmer (E.): *Spinozana*-IV, Zeitschr. f. Philos. und phil., Kritik, 57 (1870)...
38. Boss (G.): *L'enseignement de Spinoza. Commentaire du «Court traité»*, Zurich, Ed. du Grand Midi, 1982, 178 pp.
39. Busse (L.): *Beiträge zur Entwickungsgeschichte Spinozas (Tractatus brevis)*, Zeitschr. f. Philos und phil., Kritik, 96 (1889), pp. 62-69 y 174-222.
40. Curley (E.): *Notes on the inmortality of the soul in Spinoza's «Short treatise»*, Giorn. Crit. Filos. Ital., 56 (1977), pp. 327-336.
41. Dunin-Borkowski (S.): *Der erste Anhang zu de Spinozas «Kurzer Abhandlung»*, Chron. Spin., La Haya, 1 (1921), pp. 63-80.
42. Dunin-Borkowski (S.): *Spinozas «Korte Verhandeling van God, de mensch en deszelfs Welstand»*, Chron. Spin., La Haya, 3 (1923), pp. 108-141.
43. Dunin-Borkowski(S.): *Einige rätselhafte Quellen der «Korte Verhandeling»*, Spinozas, Chron. Spin., La Haya, 4 (126.), pp. 104-122.
43a. Dunin-Borkowski (S.): *Die Korte Verhandeling*, en *Spinoza*, Munich, Aschendorf, vol. 3 (1933), pp. 287-394.
44. Falgueras (I.): *El establecimiento de la existencia de Dios en el «Tr. brevis» de Espinosa*, Anales Filos., Pamplona, 5 (1972), pp. 99-151.
45. Freudenthal (J.): Spinozastudien. I-*Uber den «Kurzen Tractat»*; II-*Uber die dem «Kurzen Tractate» eingefügten Dialogue*, Zeitschr.

f. Philos. und phil., Kritik, 108 (1896), pp. 238-282; 109 (1897), pp. 1-25.

46. Gueroult (M.): *Spinoza. I-Dieu. II-L'âme*, Hildesheim, Georg Olms, 2 vol., 1968 y 1974 (sobre el KV: I, apéndices, 5 (esencia de Dios), 8 (existencia de Dios), 16 (determinismo); II, apéndices, 7 (el cuerpo), 16 (géneros de conocimiento), etcétera.
47. Janet (P.): *Spinoza et le spinozisme d'après des travaux récents*, Rev. des Deux Mondes, 70 (1867), pp. 470-498.
48. Joel (M.): *Zur Genesis der Lehre Spinozas mit besonderer Berücksichtigung des Kurzen Traktats «Von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit»*, Breslau, 1871; reed., Hildesheim, 1978.
49. Jongeneelen (G.): *The translator of Spinoza's «Short treatise»*, Studia Spinozana, 2 (1986), pp. 242-264.
50. Linde (A. van der): *Notiz zur Literatur der Spinozismus*, Zeitschr. f. Philos. und phil., Kritik, 45 (1864), pp. 310ss.
51. Mignini (F.): *Un documento trascurato della revisione spinozana del «Breve trattato»*, Cultura, 18 (1980), pp. 223-273.
52. Moreau (P-F: editor): *Les premiers écrits de Spinoza*, Archives de Phil., 51 (1988), 1/enero-marzo.
53. Pousseur (J-M.): *La première métaphysique spinoziste de la connaissance*, Cahiers Spinoza, 2 (1978), pp. 287-314.
54. Pupi (A.): *Il «Breve trattado» di Spinoza*, Riv. Fil. Neosc., 44 (1952), pp. 432-442.
55. Pupi (A.): *L'«Etica» di Spinoza alla luce del «Breve trattato»*, Riv. Fil. Neosc., 45 (1953), pp. 229-252.
56. Robinson (Lewis): *Untersuchungen über Spinozas Methaphysik*, Archiv. f. Geschichte der Philos., 19 (1906), pp. 297-332, 451-485.
57. Sigwart (Chr.): *Spinozas neuentdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Erläutert und in seiner Bedeutung für das Verständnis des Spinozismus untersucht*, Gotha, 1866.
58. Stein (L.): *Neue Aufschlüsse über den literarischen Nachlass und Herausgabe der «Opera posthuma» Spinozas*, Arch. f. Gesch. d. Phil., 1 (1888), pp. 554-565.
59. Trendelenburg (A.): *Uber die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinozas Werken und deren Ertrag für Spinozas Leben und Lehre*, Hist. Beiträge zur Philosophie. III-Vermischte Abhandlungen, Berlin, G. Betge (1887), pp. 277-398.
60. Wolf (A.): *Die Bedeutung des «Kurzen Traktats» und der «Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes» für den Aufbau des Systems Spinozas*, Breslau, 1919.



### III. Otros estudios

61. Akkerman (F.): *Studies in the posthumous works of Spinoza*, Groningen, 1980. Contiene versión original del prefacio holandés y latino de OP/NS y otros estudios.
62. Alquie (F.): *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1981, 366 pp.
63. Benneth (J.): *A study of Spinza's Ethics*, Indianápolis, Hackett, 1984, 396 pp.
64. Brochard (V.): Le Traité des passions de Descartes et l'Ethique de Spinoza. Le Dieu de Spinoza. L'éternité des âmes dans la philosophie de Spinoza, en *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1974, pp. 327-383 (1.ª ed., 1912).
65. Chartier (E.): *Spinoza*, Paris, Gallimard, 1986, 186 pp. (1.ª ed., 1902).
66. Delahunthy (R.-J.): *Spinoza*, Londres, Routledge, 1985, 317 pp.
67. Delbos (V.): *Le spinozisme*, Paris, Vrin, 1968 (1.ª ed., 1916).
68. Fischer (K.): *Spinozas Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, C. Winter, 1969 (1.ª ed., 1865).
69. Freudenthal (J.): *Die Lebensgeschichte Spinozas*, Leipzig Veit et Co., 1899, pp. 1-238 (textos), 239-304 (notas).
70. Freudenthal (J.): *Das Leben Spinozas*, Stuttgart, Fr. Frommann (1904); reed., por C. Gebhardt en 1927.
71. Giancotti Boscherini (E.: ed.): *Spinoza nel 350º anniversario della sua nascita*, Nápoles, Biblipolis, 1985.
72. Hallet (H-F.): *Creation, emanation and salvation. A spinozistic study*, La Haya, Nijhoff, 1966, 234 pp.
73. Harris (E-E.): *Salvation from despair. A reappraisal of Spinoza's philosophy*, La Haya, Nijhoff, 1973, 270 pp.
74. Lermond (L.): *The form of man. Human essence in Spinoza's Ethics*, Leiden, Brill, 1988, 87 pp.
75. Meinsma (K. O.): *Spinoza et son cercle*, trad. fra., por S. Roosenburg y notas por P-F. Moreau, H. Mechoulan, etc., Paris, Vrin (1983), 579 pp. (1.ª ed., 1896).
76. Robinson (L.): *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Londres, Univ. Microfilms, 1980, 377 pp. (1.ª ed., 1928).
77. Siebrand (H. J.): *Spinoza and the Netherlanders*, Assen, Van Gorcum (1988), 239 pp.
78. Spinoza. *Etica*, trad., introd. y notas de E. Giancotti, Roma, ed. Riuniti, 1988, 461 pp.
79. Trouillard (J.): *Procession et conversion chez Spinoza*, Paris, 1972.

80. Trouillard (J.): *L'action chez Spinoza*, Paris, 1973.
81. Vinti (C.): *La filosofia come «vitae meditatio». Una lettura di Spinoza*, Roma, 1979.
82. Vinti (C.): *Spinoza. Conoscenza come liberazione*, Roma, ed. Studium, 1984, 180 pp.
83. Wenzel (A.): *Die Weltanschauung Spinozas. I-Spinozas Lehre von Gott, von der menschlichen Erkenntnis und von dem Wesen der Dinge*, Aalen, Scientia V., 1983, 479 pp. (1.ª ed., 1907).
84. Wetlesen (J.): *The sage and the way. Studies in Spinoza's Ethics of freedom*, Assen, Van Gorcum, 1979, 459 pp.
85. Wolfson (H-A.): *The philosopy of Spinoza*, Harvard University Press, 1981 (2 vol., en 1; 1.ª ed., 1934).
86. Zac (S.): *La morale de Spinoza*, Paris, PUF, 1972 (1.ª ed., 1969).

## IV. Bibliografía sobre la «Gramática hebrea»

Ver nota (57) de nuestra *Introducción*.

## V. Bibliografía sobre «Cálculo algebraico del arco iris» y «Cálculo de probabilidades»

Ver nota (277) al texto.



(texto de Johannes Monnikhoff)[60] del Tratado de Benedictus de Spinoza sobre Dios, el hombre y su felicidad, el cual consta de dos partes, seguidas de un apéndice.

*La primera parte* del mismo consta de un tratado sobre la naturaleza de la sustancia o sobre la naturaleza de Dios, y sobre qué atributos le pertenecen y pueden ser demostrados como tales. Pero, para que podamos comprender exactamente tanto su contenido como el de la segunda parte, no será inútil que demos una introducción a ésta y a la siguiente.

En el *primer capítulo*, su autor demuestra que posee una idea de Dios y, en consecuencia, lo define diciendo que es un ser que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales es infinitamente perfecto en su género. De donde concluye que la existencia pertenece absolutamente a su esencia o que Dios necesariamente existe.

Pero, a fin de descubrir con más detalle todas las perfecciones que pertenecen a la naturaleza y esencia divina o son contenidos en ella, pasa a investigar, en el *segundo capítulo*, la naturaleza de la sustancia. Intenta demostrar que es infinita y que, por tanto, una no puede ser producida por otra, sino que no puede existir realmente más que una de la misma naturaleza;

y que a la única sustancia infinita (por él designada con el nombre de Dios) pertenece todo cuanto existe y que, por lo mismo, las naturalezas pensante y extensa son dos de sus infinitos atributos, cada uno de los cuales son sumamente perfectos e infinitos en su género; y que, por eso mismo, todas las cosas particulares y limitadas (como se explica a continuación), cuales son las almas y los cuerpos humanos, deben ser concebidas como modos de la sustancia, mediante los cuales son expresados de mil maneras dichos atributos y, mediante éstos, la sustancia o Dios.

Finalmente, insiste en todo esto con más detalle y lo explica más ampliamente en forma de *diálogos*.

De ahí deduce, en el *tercer capítulo*, en qué sentido Dios es la causa de las cosas, a saber, una causa inmanente, etc.

Pero, para averiguar qué atributos son, de acuerdo con sus ideas, esenciales a Dios, pasa al *capítulo cuarto*, en el que sostiene que Dios es causa necesaria de todas las cosas, cuya naturaleza ha podido ser tanto menos distinta de la ya constituida, o haber sido causada por Dios de otra forma o en otro orden, cuanto lo es que Dios tuviera una naturaleza o esencia distinta de la que pertenece a su existencia real e infinita. (Nada extraño, ya que las creaturas, según la opinión de Spinoza, pertenecen a la naturaleza de Dios y, siendo una misma cosa con ella, en proporción a su ser, la expresan también en la misma medida.) Y ésta aquí llamada causación o necesidad de las cosas de existir y de obrar, recibe aquí el nombre de primer atributo de Dios.

De ahí que, en el *capítulo quinto*, se introduce como segundo atributo aquel conato, en virtud del cual sostiene el autor que la naturaleza total y, por tanto, cada parte en particular tiende a conservar su estado y su ser. Dicho conato, en cuanto se extiende a todo el conjunto de las cosas, se designa con el nombre de providencia universal de Dios; pero, en cuanto se



aplica a cada individuo en sí mismo, sin atender a las demás partes de la naturaleza, lleva el nombre de providencia particular de Dios.

De ahí deriva, en el *capítulo sexto*, como tercer atributo de Dios, la predestinación o su predeterminación, que se extiende a toda la naturaleza y a cada cosa en particular, y excluye toda contingencia, fundándose para ello principalmente en el capítulo cuarto. Pues habiendo establecido, según su principio básico, que el universo es necesario en cuanto a la esencia y a la existencia y que le pertenece todo cuanto existe, de ese falso principio concluye inevitablemente que en él no puede suceder nada contingente. Finalmente, a fin de desechar las objeciones alegadas, expone sus ideas acerca de las verdaderas razones del mal, del pecado, del error, etc.

Con esto termina y pasa al *capítulo séptimo*, en el que se enumeran aquellos atributos de Dios que son considerados por él sólo como relativos, y no estrictos, o también como denominaciones de sus atributos esenciales. En esa ocasión, se examinan y refutan brevemente las ideas que los filósofos peripatéticos, por su parte, han forjado y propuesto acerca de la naturaleza de la definición de Dios y la prueba de su existencia.

Y para que se conciba claramente la diferencia que, según la opinión del autor, existe entre la naturaleza naturante y la naturaleza naturada, se expresa brevemente al respecto en *los capítulos octavo y noveno*.

Después, en el *capítulo décimo*, se demuestra, siguiendo el mismo método que en el capítulo sexto, que los hombres, después de haber concebido ciertas ideas generales y haber reducido a ellas las cosas y haberlas comparado con ellas, llegan a formar así los conceptos de bien y de mal. Les llaman buenas en cuanto concuerdan con esa idea común, y las llaman malas en cuanto se diferencian y carecen del acuerdo con ellas. En consecuencia, bien y mal no son otra cosa que entes de razón o modos de pensar.

Y con esto se termina la primera parte de este Tratado.

En la *segunda parte* expresa Spinoza sus pensamientos sobre la existencia del hombre, a saber, cómo está sometida a las pasiones y es esclava de ellas, y, al mismo tiempo, hasta dónde y en qué sentido se extiende el uso de su razón y por qué medios el hombre es guiado a su propia salvación y plena libertad.

Después de hablar brevemente, en el *prefacio* de esta parte, sobre la naturaleza del hombre, en el *primer capítulo* se trata de los géneros particulares de conocimiento o percepción y de cómo en el hombre se producen y nacen de cuatro modos, como: 1) de oídas o por algún relato; 2) por simple experiencia; 3) por la buena y pura razón o por la verdadera fe; y finalmente, 4) por el gozo interior y por la clara intuición de las cosas mismas. Todo lo cual es aclarado mediante un ejemplo tomado de la regla de tres.

Y para captar clara y distintamente los efectos de estos cuatro géneros de conocimiento, en el *segundo capítulo* se aduce primero su definición y se mencionan después los efectos de cada uno en particular. Como efectos del primer y segundo género de conocimiento se señalan las pasiones que son contrarias a la recta razón; del tercer género, los buenos deseos; y del cuarto género, el sincero amor con todos sus retoños.

En el *capítulo tercero* se trata, pues, en primer lugar, de las pasiones que se originan del primero y segundo género de conocimiento, es decir, de la opinión, tales como la admiración, el amor, el odio y el deseo.

En el *capítulo cuarto* se demuestra el uso que va implícito en el tercer género de conocimiento para el hombre: en descubrirle cómo tiene que vivir según la verdadera guía de la razón y en incitarlo a abrazar sólo aquello que es digno de ser amado, así como a discernir y a separar las pasiones que surgen de la opinión y mostrar, a partir de ahí, en qué medida tiene que secundarlas o evitarlas. Y, a fin de adaptar este uso de la razón a los casos particulares, trata nuestro autor



En el *capítulo quinto*, del amor.

En el *capítulo sexto*, del odio y de la aversión.

En el *capítulo séptimo*, del deseo, la alegría y la tristeza.

En el *capítulo octavo*, del aprecio y del desprecio, de la humildad y del orgullo, de la soberbia y de la humildad culpable.

En el *capítulo noveno*, de la esperanza y del temor; de la seguridad y de la desesperación; de la fluctuación, la valentía, la audacia y la emulación; de la pusilanimidad y el temor y, finalmente, de los celos.

En el *capítulo décimo*, del arrepentimiento.

En el *capítulo undécimo*, de la burla y de la broma.

En el *capítulo duodécimo*, de la honra, la vergüenza y la desvergüenza.

En el *capítulo décimo tercero*, del reconocimiento, la gratitud y la ingratitud.

Finalmente, en el *capítulo décimo cuarto*, del pesar.

Y, habiendo expuesto así lo que, a su juicio, había que señalar acerca de las pasiones, pasa al

*Capítulo décimo quinto*, donde es introducido el último efecto, a saber, el de la verdadera fe o del tercer género de conocimiento, como medio por el cual se separa lo verdadero de lo falso y se nos muestra a nosotros.

Habiendo descubierto Spinoza qué son, en su opinión, el bien y el mal, la verdad y la falsedad, así como también en qué consiste la felicidad de un hombre perfecto, advierte que es necesario investigar si nosotros llegamos a tal felicidad libre o necesariamente. Para eso, demuestra en el *capítulo décimo sexto* qué es la voluntad, afirmando que no es en absoluto libre, sino que nosotros somos determinados a querer esto o aquello, a afirmar o a negar, bajo todos los puntos de vista, por causas externas.

Pero, a fin de que no se confunda la voluntad con

el deseo, en el *capítulo décimo séptimo* indica su diferencia. Y considera que el deseo, igual que el entendimiento y la voluntad, no es libre, sino que demuestra que todos los deseos, lo mismo que estas o aquellas voliciones, son determinados por causas externas.

Y, para incitar al lector a que acepte lo anterior, se extiende, en especial en el *capítulo décimo octavo*, en demostrar todas las ventajas que, a su juicio, van en ello implícitas.

En cambio, en los *capítulos décimo nono y vigésimo*, investiga nuestro autor si el hombre, mediante la llamada fe o tercer género de conocimiento, puede ser conducido al gozo del supremo bien y a la felicidad suprema, y a ser liberado de las pasiones en la medida en que son malas. Por lo que toca a esto último, examina hasta qué punto el alma está unida con el cuerpo y recibe de éste diversas afecciones, las cuales, percibidas bajo la forma del bien y del mal, son consideradas por él como la causa de todas las pasiones, por diversas que éstas sean.

Y como aquellas opiniones, por las cuales percibimos como buenas o malas las susodichas afecciones del cuerpo, y que, por tanto, dan origen a las pasiones, se fundan, según el capítulo primero, en el primer género de conocimiento, sobre el testimonio o algún otro signo exterior, o en el segundo género de conocimiento, sobre alguna experiencia de nosotros mismos, en el *capítulo vigésimo primero*, el autor argumenta como sigue. Dado que aquello que hay en nosotros, tiene más poder sobre nosotros que aquello que proviene de fuera, la razón puede muy bien ser la causa de la destrucción de las opiniones que sólo recibimos del primer género de conocimiento, porque la razón no nos es dada, como éstas, del exterior; pero no de aquellas que adquirimos por el segundo género de conocimiento, ya que aquello, de lo que gozamos en nuestro interior, no puede ser superado por algo superior, que sólo contemplamos mediante la razón y que nos es totalmente externo.



Dado, pues, que la razón o tercer género de conocimiento no tiene poder para conducirnos a la felicidad o para vencer las pasiones que surgen del segundo género de conocimiento, pasa Spinoza, en el *capítulo vigésimo segundo*, a descubrir cuál pueda ser el medio de conseguirlo. Ahora bien, como Dios es el bien supremo que puede ser conocido y poseído por el alma, saca él la conclusión de que, si nosotros logramos por fin alcanzar una unión —o un conocimiento y un amor— tan profunda como aquella de la que gozamos con el cuerpo y recibimos de él, es decir, una unión tal que no se deriva por razonamientos, sino que consiste en un gozo interior y en una unión inmediata con la esencia de Dios, nosotros debemos haber alcanzado entonces, mediante el cuarto género de conocimiento, nuestra suprema salvación y felicidad. Y, por consiguiente, este último género de conocimiento mencionado no sólo es el medio necesario, sino el único, para el fin señalado. Y, como de él surgen en nosotros los efectos más excelentes y en aquellos, que gozan de ellos, la estabilidad más invariable, él le da el nombre de renacimiento.

Ahora bien, como el alma humana es, según su opinión, la idea, que hay en la cosa pensante, de una cosa, con la que está unida mediante dicha idea, en el *capítulo vigésimo tercero* él concluye que su estabilidad o mutabilidad debe ser valorada según la naturaleza de la cosa de la que es idea. Y, por consiguiente, en la medida en que el alma sólo consiste en la unión con una cosa (como, por ejemplo, el cuerpo) que es temporal y está sometida al cambio, necesariamente padecerá y perecerá junto con ella. Y, al contrario, estará exenta de toda pasión y participará de la inmortalidad, si experimenta la unión con una cosa cuya naturaleza es eterna e inmutable.

Pero, a fin de no pasar por alto nada, relativo a este tema, que merezca alguna atención, en el *capítulo vigésimo cuarto* investiga nuestro autor si el amor del

hombre a Dios es recíproco, es decir, si él implica que también Dios ama al hombre o le quiere bien. Una vez rechazado esto, explica, de acuerdo con su método precedente, qué son las leyes divinas y qué las leyes humanas. Después de ello, son refutadas las opiniones de aquellos que quieren que Dios se revele y dé a conocer a los hombres por medio de algo distinto de su propia esencia, como, por ejemplo, por medio de una cosa finita y limitada o por medio de algún signo externo, ya sean palabras o milagros.

Y como, según su sentir, la duración de una cosa depende de su propia perfección o de su unión con otra cosa de naturaleza perfecta, él niega, en el *capítulo vigésimo quinto*, que exista el diablo, ya que considera que tal cosa no puede tener esencia ni existencia, ya que el diablo, tal como él lo define, carece de toda perfección o de toda unión con ella.

Así, pues, una vez que Spinoza, con la exclusión del diablo o sin necesitarlo para nada, ha deducido las pasiones de la sola consideración de la naturaleza humana y que ha indicado, al mismo tiempo, el medio por el cual son domadas y puede ser alcanzada la suprema salvación del género humano, señala con más amplitud, en el *capítulo vigésimo sexto*, en qué consiste la verdadera libertad del hombre, que nace del cuarto género de conocimiento. Y para ello introduce las proposiciones siguientes:

1. Cuanta más esencia tiene una cosa, más acción y menos pasión posee.
2. Toda pasión procede, no de una causa interna, sino externa.
3. Todo aquello que no ha sido producido por una causa externa, no tiene nada común con ella. Y de ahí deduce que
4. El efecto de una causa inmanente no puede cambiar ni perecer mientras dura la causa.
5. La causa más libre y la que, a su juicio, mejor conviene a Dios, es la causa inmanente.



Y de estas proposiciones aún derivan las siguientes:

1. La esencia de Dios tiene una actividad infinita e implica la negación de toda pasión; y, por consiguiente, aquello que se une con ella, participa así de su actividad y está libre de toda pasión y destrucción.
2. El verdadero entendimiento no puede perecer.
3. Todos los efectos del entendimiento verdadero, unidos con él, son los más excelentes y, juntamente con su causa, necesariamente eternos.
4. Finalmente, todos los efectos posteriores producidos por nosotros, son tanto más perfectos cuanto más capaces son de unirse a nosotros.

De todo lo cual él concluye que la libertad humana consiste en una existencia firme que posee nuestro entendimiento mediante la unión inmediata con Dios. En consecuencia, ni él ni sus efectos están sometidos a ninguna causa externa ni pueden recibir de ella ni disminución ni cambio alguno, y deben, por tanto, persistir por una duración eterna y estable. Y con ello concluye el autor esta segunda y última parte.

Aún le añadió, como *apéndice*, un bosquejo sobre la naturaleza de la sustancia, que está compuesto en forma geométrica. Contiene, además, una investigación sobre la naturaleza del alma humana y su unión con el cuerpo.

Así termina Spinoza este tratado suyo, del cual tan sólo nos resta añadir que lo ha provisto, en muchos pasajes, de anotaciones para desarrollar o aclarar más algunas cosas y que lo escribió en latín, del cual fue traducido al holandés, tal como sigue a continuación.

# TRATADO BREVE[1] [11]

de

# DIOS, DEL HOMBRE Y DE SU FELICIDAD[2]

Anteriormente escrito en lengua latina por B. D. S. para uso de sus discípulos, que se querían dedicar al ejercicio de la *moral* y de la *verdadera filosofía*.

Y ahora traducido a la lengua holandesa para uso de los amantes de *la verdad y la virtud*, para poder por fin tapar la boca a quienes tanto presumen de ello y meten en los puños de los simples su propia basura e inmundicia como si fuera ámbar del gris, y dejen así de deshonrar lo que todavía no entienden: *Dios, ellos mismos y ayudarse a tener en cuenta la felicidad de unos y otros*: para que quienes estén enfermos del entendimiento sean curados con el espíritu de mansedumbre y de tolerancia, siguiendo el ejemplo de *Cristo señor* y nuestro mejor *maestro*[3].

# DE DIOS Y DE CUANTO LE PERTENECE[4]

## CAPITULO I. *Que Dios existe*[5]

**[1]** En cuanto a lo primero, pues[6], a saber, si existe un Dios, decimos que esto puede ser demostrado, ante todo, *a priori*, como sigue:

Todo lo que nosotros entendemos clara y distintamente que pertenece a la naturaleza * de una cosa, lo podemos afirmar también con verdad de esa cosa.

Ahora bien, que la existencia pertenece a la naturaleza de Dios, lo podemos entender clara y distintamente. Luego...

---

1* Entiéndase la naturaleza determinada, por la cual la cosa es lo que es, y que no puede, en modo alguno, ser separada de ella, sin aniquilar *ipso facto* la cosa. Y así, a la esencia de una montaña pertenece que tenga un valle o, en otros términos, (de) la esencia de la montaña es que tenga un valle; lo cual es verdaderamente eterno e inmutable y debe hallarse siempre en el concepto de una montaña, aun cuando ésta no haya existido ni exista jamás[7].

**[2]** Y también de otro modo, como sigue:
Las esencias de las cosas son desde toda la eternidad y permanecerán inmutables por toda la eternidad.
La existencia de Dios es esencia. Luego...[8]

**[3]** *A posteriori*, de la forma siguiente:
Si el hombre tiene una idea de Dios, Dios debe existir *formalmente* *.
[16] Ahora bien, el hombre tiene una idea de Dios. Luego...[11]

**[4]** El primer punto lo demostramos así:
Si existe una idea de Dios, la causa de esa idea debe existir formalmente y contener en ella todo cuanto la idea tiene objetivamente. Ahora bien, existe una idea de Dios. Luego...[12]

**[5]** Para mostrar la primera parte de este razonamiento, establecemos los siguientes principios, a saber:

1. Que las cosas cognoscibles son infinitas.
2. Que un entendimiento finito no puede comprender lo infinito.
3. Que un entendimiento finito no puede entender nada por sí mismo, a menos que sea determinado por algo exterior. Pues, así como no tiene poder de

---

[15] 3* De la exposición que se hace más adelante, en el capítulo II, de que Dios tiene infinitos atributos, podemos demostrar su existencia como sigue: todo aquello que vemos clara y distintamente que pertenece a la naturaleza de una cosa, también lo podemos afirmar con verdad de esa cosa; ahora bien, a la naturaleza de un ser que tiene infinitos atributos pertenece un atributo que es existir; luego...[9]

Objetar a lo anterior que esa demostración es válida referida a la idea, pero no a la cosa misma, es falso. En efecto, la idea no consta
[16] *materialmente* de la propiedad que pertenece a ese ser, de suerte que lo que se afirma (de ella), no es afirmado de la cosa ni de aquello que es afirmado de la cosa. Entre la idea y el ideado existe, pues, una gran diferencia; y, por tanto, lo que se afirma de la cosa, no se afirma de la idea, y viceversa[10].



entenderlo todo a la vez, tanto menos tiene la capacidad de poder, por ejemplo, comenzar a entender esto antes que aquello o aquello antes que esto. No pudiendo, pues, ni lo primero ni tampoco lo segundo, no puede nada por sí mismo[13].

**[6]** La primera parte (de § 4) se demuestra así:
Si la ficción del hombre fuera la única causa de su idea, sería imposible que él pudiera comprender algo. Ahora bien, él puede comprender alguna cosa. Luego...

**[7]** La primera afirmación (de § 6) se demuestra por el primer principio, a saber, que las cosas cognoscibles son infinitas. Pues, como, según el segundo principio, el hombre no puede entenderlo todo, porque su entendimiento es finito; al no estar determinado por ninguna cosa externa a entender esto antes que aquello o aquello antes que esto, será imposible, según el tercer principio, que el hombre pueda entender nada.

**[8]** Por todo lo anterior queda, pues, demostrada [17]
la segunda afirmación (de § 6), a saber, que la causa de la idea del hombre no es su ficción *, sino una [18]

---

8* Además, decir que esta idea es una ficción, también es falso, porque es imposible tenerla, si no hay tal idea. Y esto ya ha sido probado aquí (§§ 6-7); pero aún añadimos lo siguiente[14].

Es muy cierto que, una vez que ha venido a nuestra mente una idea de la cosa misma, y que ha sido así transformada por nosotros en algo general *(in abstracto)*, a partir de ella son fabricadas después [17]
en nuestro entendimiento muchas ideas particulares, que posteriormente incluso podemos asociar a otras muchas propiedades, aunque hayan sido abstraídas de otras cosas. Pero es imposible poder hacer esto, si no se ha conocido previamente la cosa de la que han sido abstraídas. Por el contrario, si se afirma que esta idea es una ficción, todas *las otras ideas* * deben ser también, y no con menor motivo, ficciones[15].

Si esto es así, ¿de dónde proviene entonces que exista en nosotros una diferencia tan grande entre las ideas? Pues vemos algunas que es imposible que existan, por ejemplo, todos los

causa exterior, que lo constriñe a entender una cosa antes que otra. Dicha causa no consiste sino en que las cosas existen formalmente y en que (unas) están

---

animales monstruos que podríamos formar uniendo dos naturalezas, como un animal que fuera un pájaro y caballo y otros por el estilo, que es imposible que puedan hallarse en la naturaleza, la cual está, como vemos, constituida de forma distinta [16].

*Otras ideas**: es sin duda posible, mas no necesario, que existan. Pero, existan o no existan, su esencia es siempre necesaria, como la idea de un triángulo y la idea del amor en el alma sin el cuerpo, etc. De suerte que, aunque yo primero pensara que las había forjado, me vería después forzado a decir que son y serán absolutamente las mismas, por más que ni yo ni hombre alguno hayamos pensado jamás en ellas. De ahí que no son fabricadas por mí y, además, deben tener fuera de mí un *subjectum*, que no soy yo, sin el cual *subjectum* no pueden existir [17].

Además de éstas, existe todavía una *tercera idea*; pero ella es una idea única y lleva consigo una existencia necesaria y no, como las precedentes, sólo la posibilidad de existir. Porque la esencia de aquellas era sin duda necesaria, mas no su existencia; en cambio en ésta la existencia y la esencia son ambas necesarias, y sin ella nada existe.

Así, pues, yo veo ahora que de mí no depende ninguna verdad, esencia o existencia de ninguna cosa; porque, como se ha probado en la segunda clase de ideas, ellas son lo que son sin mí, ya sea según la esencia sola, ya sea según la esencia y la existencia a la vez.

Y así también, y con más razón, constato que esto es verdad respecto a esta tercera idea: no sólo que ella no depende de mí, sino, al contrario, que sólo él (Dios) debe ser el *subjectum* de lo que yo afirmo de él. De modo que, si él no existiera, yo no podría en absoluto afirmar nada de él, al contrario de lo que se hace con las otras cosas, aun cuando no tienen existencia. Así que él debe ser también el *subjectum* de todas las otras cosas [18].

Aparte de que por lo hasta ahora dicho resulta claro que la idea de infinitos atributos en el ser perfecto no es una ficción, aún añadiremos a ello lo que sigue.

Tras las anteriores investigaciones acerca de la naturaleza, no hemos podido hasta ahora hallar en ella más que dos atributos que pertenecen a este ser absolutamente perfecto [19]. Pero éstos están lejos de poder dejarnos satisfechos, como si ellos fueran todo aquello de lo que consta el ser perfecto, sino que, por el contrario, hallamos en nosotros *un algo* que no sólo apunta claramente a todavía más, sino incluso a infinitos atributos perfectos, que pertenecen realmente a este ser perfecto, antes de poder ser calificado de tal. ¿Y de dónde proviene esa idea de perfección? Ese *algo* no puede proceder de aquellos dos atributos, porque dos no da



más próximas a él que otras, cuya esencia objetiva está en su entendimiento [21].

Así, pues, si el hombre tiene la idea de Dios, está claro que Dios debe existir formalmente y no eminentemente, puesto que por encima o fuera de él no hay nada más real o más excelente [22].

**[9]** Ahora bien, que el hombre tenga la idea de Dios (menor de § 3), está claro, puesto que él entiende sus *atributos** y estos atributos no pueden ser producidos por él, ya que es imperfecto.

Que el hombre entiende dichos atributos, se desprende claramente de que él sabe, por ejemplo, que el infinito no puede estar compuesto de distintas partes finitas; que no pueden existir dos infinitos, sino uno solo; que éste es perfecto e *inmutable***, pues es bien sabido que ninguna cosa busca, por sí misma, su propia aniquilación; y que tampoco puede transformarse en algo mejor, dado que es perfecto, cosa que en ese caso no sería; o que tampoco puede estar sometido a algo que proceda del exterior, ya que es omnipotente; etc. [23]

**[10]** De todo esto se sigue claramente que se puede demostrar, *a priori* y *a posteriori*, que Dios

---

más que dos y no una infinitud. ¿De dónde, pues? De mí nunca jamás, a menos que deba dar lo que nunca podría dar. ¿De dónde, entonces, sino de los mismos atributos infinitos, que nos dicen que existen, sin decirnos, en cambio, al menos hasta ahora, qué son? Pues sólo de dos sabemos lo que son [20].

9* *Sus atributos:* o, mejor, «puesto que él entiende lo que es *propio* de Dios», dado que esas cosas no son atributos de Dios. Sin duda que Dios no es Dios sin ellas; pero no lo es por ellas, puesto que no indican nada sustancial, sino que son tan sólo a modo de adjetivos, que exigen los sustantivos para ser comprendidos. [18]

9** La causa de ese cambio debería estar o fuera o dentro de la cosa. No fuera, ya que ninguna sustancia que, como ésa, existe por sí misma, depende de algo exterior a ellas; luego no está sometida a ningún cambio de fuera. Tampoco dentro de ella, ya que ninguna cosa, y menos ésta, quiere su propia ruina; toda ruina proviene de fuera.

existe. Pero mejor *a priori*, porque las cosas que (no) se demuestran así, hay que probarlas mediante sus causas externas, lo cual constituye para ellas una imperfección manifiesta, por cuanto que no pueden darse a conocer a sí mismas por sí mismas, sino tan sólo a través de causas externas. Dios, en cambio, por ser la primera causa de todas las cosas y causa también de sí mismo, se hace conocer a sí mismo por sí mismo[24].

Por consiguiente, no tiene gran valor lo que dice Tomás de Aquino, a saber, que Dios no podría ser demostrado *a priori*, porque, en apariencia, no tiene causa alguna[25].

## [19] CAPITULO II. *Qué es Dios.*

**[1]** Después de haber demostrado antes que Dios existe, será ahora el momento de que expliquemos qué es. Pues bien, decimos que es un ser del cual es afirmado todo, a saber, *infinitos atributos* *, cada uno de los cuales es infinitamente perfecto en su género.

**[2]** Para expresar, pues, claramente nuestra opinión sobre ello, debemos formular previamente los cuatro puntos siguientes:

1. Que no existe ninguna *sustancia limitada* *, sino

1* La razón es que, como la nada no puede tener ningún atributo, el todo debe tener todos los atributos. Y así como la nada no tiene ningún atributo, porque nada es, así el algo tiene atributos, porque es algo. Por tanto, cuanto más algo es, más atributos debe tener. Y, por consiguiente, Dios, por ser (omni)perfecto, infinito, todos los algo, también debe tener infinitos, perfectos y todos los atributos[26].

2* Si podemos, pues, probar que no puede existir ninguna sustancia *limitada*, toda sustancia ilimitada debe pertenecer a la esencia divina. Lo hacemos como sigue:[27]

O ella debe haberse limitado a sí misma o debe haberla limitado otra. No ella a sí misma, porque, como ella había sido ilimitada,



que toda sustancia debe ser, en su propio género, infinita, es decir, que en el entendimiento infinito de Dios no puede haber una sustancia más perfecta que la que ya existe en la naturaleza.

2. Que tampoco existen dos sustancias iguales.
3. Que una sustancia no puede producir otra.
4. Que en el entendimiento infinito de Dios no hay ninguna sustancia, fuera de aquella que existe formalmente en la naturaleza.

**[3]** En cuanto a lo *primero*, a saber, que no existe ninguna sustancia limitada, etc., si alguien quisiera sostener lo contrario, le preguntamos lo siguiente: si esa sustancia está limitada por sí misma, es decir, si ella se ha limitado a sí misma y no ha querido hacerse ilimitada; además, si ella es tal por su causa, la cual o no le ha podido o no le ha querido dar más.

debería haber cambiado todo su ser. Tampoco ha sido limitada por otra, ya que ésta debería ser limitada o ilimitada; no lo primero, luego lo último; luego ésta es Dios. Ahora bien, éste debería haberla limitado, porque le faltó o poder o voluntad; pero lo primero contradice a su omnipotencia y lo segundo a su bondad.

Que no puede existir ninguna sustancia limitada, resulta claro también, porque entonces ella tendría necesariamente algo que le viene de la nada, lo cual es imposible. Porque, ¿de dónde tiene ella lo que la distingue de Dios? Nunca de Dios, porque él no tiene nada imperfecto o limitado, etc. ¿De dónde, entonces, sino de la nada? Luego no existe ninguna sustancia, más que la infinita[28].

De aquí se sigue que no pueden existir dos sustancias infinitas *iguales*. Porque, si se afirma esto, hay necesariamente limitación[29].

Y de esto se sigue, además, que una sustancia no puede *producir otra*. Así: la causa que produciría esta sustancia, debe tener los mismos atributos que la producida; y, además, o tanta perfección o más o menos. No lo primero, porque entonces habría dos iguales. No lo segundo, porque una sería limitada. No lo tercero, porque de la nada no procede algo. De otra forma: si de lo ilimitado procedió lo limitado, lo ilimitado será también limitado, etc. Por consiguiente, una sustancia no puede producir otra.

Y de esto se sigue, de nuevo, que toda sustancia debe *existir formalmente*, porque, si no existe, no hay posibilidad alguna de que llegue a existir[30].

**[4]** No lo primero, porque no es posible que una sustancia hubiera querido limitarse a sí misma, y menos una sustancia que ha existido por sí misma. Por tanto, digo yo, será limitada por su causa, la cual necesariamente es Dios.

**[5]** Además, si es limitada por su causa, ello se debe o bien a que su causa no ha podido darle más, o bien a que no ha querido darle más. Que El (Dios) no haya podido más, contradiría su *omnipotencia* *; que él no haya querido más, supuesto que pudiera, sabe a [21] envidia, la cual no tiene sentido alguno en Dios, que es la plenitud de todos los bienes.

**[6]** En cuanto a lo *segundo*, que no existen dos sustancias iguales, lo demostramos, porque cada sustancia es perfecta en su género; pues, si hubiera dos iguales, necesariamente una limitaría a la otra y, por consiguiente, no serían infinitas, como anteriormente hemos demostrado.

**[7]** Respecto a lo *tercero*, a saber, que una sustancia no puede producir otra, si, una vez más, alguien pretendiera defender lo contrario, le preguntamos

---

[20] 5* Decir a esto que la *naturaleza* de la cosa así lo exige y que por eso no podría ser de otro modo, es no decir nada, ya que la naturaleza de la cosa no puede exigir nada, mientras ella es nada. Decís que, sin embargo, uno puede ver qué pertenece a la naturaleza de una cosa que no es nada. Esto es verdad respecto a la existencia, mas en modo alguno respecto a la esencia.

Y ahí reside la diferencia entre *crear y generar*. Crear es poner una cosa a la vez en cuanto a la esencia y a la existencia; generar, en cambio, es que una cosa surge sólo en cuanto a la existencia. De ahí que ahora no hay en la naturaleza creación alguna, sino tan sólo generación. De suerte que, si Dios crea, crea la naturaleza de la cosa al mismo tiempo que la cosa. Y por eso sería envidioso, si, pudiendo y no queriendo, hubiera creado la cosa de tal forma que ésta no concordara en esencia y en existencia con su causa.

Pero, lo que nosotros llamamos aquí crear, no se puede decir, en rigor, que haya existido jamás, y no lo hacemos sino para indicar qué podemos hacer, cuando distinguimos entre crear y generar [31].



esto: si la causa que debería producir dicha sustancia, tiene o no los mismos atributos que la producida.

**[8]** No lo último, porque de la nada no puede proceder algo; luego, lo primero. Entonces, le seguimos preguntando: si en el atributo, que sería la causa del producido, hay tanta perfección como en el producido, o menos o más. Menos, decimos, no puede haber, por las razones aducidas. Más, tampoco, porque entonces este segundo sería limitado, lo cual está en contradicción con cuanto hasta ahora hemos demostrado. Luego hay tanta y, por tanto, igual (perfección). Son, pues, dos sustancias iguales, lo cual contradice claramente nuestra demostración precedente.

**[9]** Además, lo que ha sido creado, no ha provenido en modo alguno de la nada, sino que necesariamente debe haber sido creado por aquello que existe realmente. Nosotros, sin embargo, no logramos comprender con nuestro entendimiento que algo haya procedido de una cosa y que, no obstante, ésta lo siga teniendo, y no menos, después de haberlo producido.

**[10]** Finalmente, si queremos buscar la causa de aquella sustancia, que es el principio de las cosas que proceden de su atributo, nos incumbe entonces buscar, a su vez, la causa de esa causa y, después, de nuevo la causa de esa causa, y así al infinito. De modo que, si debemos, como debemos, detenernos y descansar necesariamente en alguna parte, es necesario que descansemos en esta sustancia única.

**[11]** Lo *cuarto*, que no existe en el entendimiento infinito ninguna sustancia o ningunos atributos, fuera de aquellos que existen formalmente en la naturaleza, puede y será demostrado por nosotros:

1. Por el infinito poder de Dios, en virtud del [22]
cual no puede existir causa alguna por la cual él pueda

haber sido movido a crear una cosa antes o más bien que otra.

2. Por la simplicidad de su voluntad.

3. Porque él no puede dejar de hacer ningún bien, como demostraremos más adelante.

4. Porque aquello que ahora no existe, es imposible que llegara a existir, dado que una sustancia no puede producir otra. Y, lo que es más, de hacerlo, infinitas sustancias no serían más bien que serían, lo cual es absurdo[32].

**[12]** De todo esto se sigue, pues, que de la naturaleza se afirma absolutamente todo y que, por tanto, la naturaleza consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales es perfecto en su género. Lo cual concuerda puntualmente con la definición que se da de Dios[33].

**[13]** Contra lo que acabamos de decir, a saber, que en el entendimiento divino no hay cosa alguna, fuera de aquello que existe formalmente en la naturaleza, hay quienes pretenden argumentar de la forma siguiente: si Dios lo ha creado todo, ya no puede crear nada más; pero, que no pueda crear nada más, contradice a su omnipotencia; luego...

**[14]** En cuanto a lo primero, concedemos que Dios no puede crear nada más. Y por lo que concierne a lo segundo, reconocemos abiertamente que, si Dios no pudiera crear todo lo que es creable, ello contradiría su omnipotencia; pero en modo alguno (la contradice), si él no pudiera crear aquello que es, en sí mismo, contradictorio, como lo es afirmar que lo ha creado todo y que, no obstante, aún podría crear más. Pues ciertamente implica una mayor perfección en Dios que haya creado todo lo que estaba en su entendimiento infinito, que ni haberlo creado ni jamás, así se expresan, poder crearlo.



**[15]** ¿Por qué, entonces, se ha hablado tanto del tema? ¿No argumentan o no deben argumentar ellos así: si Dios es *omnisciente* *, no debe saber nada más; ahora bien, que Dios no pueda saber más, contradice a su perfección; luego...?

Pues bien, si Dios lo tiene todo en su entendimiento y no puede saber nada más en virtud de su per- [23] fección infinita, ¿por qué no podemos nosotros decir que también él ha producido todo lo que tenía en su entendimiento, y que ha hecho que exista o haya de existir en la naturaleza?

**[16]** Así, pues, puesto que ahora sabemos que todo se halla por igual en el entendimiento infinito de Dios y que no hay causa alguna por la que él hubiera creado esto antes o más bien que aquello, y que todo pudo ser creado en un instante, veamos si nosotros podemos emplear contra ellos las mismas armas que ellos empuñan contra nosotros. Lo hacemos como sigue:

Si Dios jamás puede crear tanto, que no pueda crear aún más, jamás puede crear aquello que puede crear. Pero que él no pueda crear aquello que puede crear, es por sí mismo contradictorio. Luego...[35]

**[17]** Las razones, pues, por las cuales hemos dicho que todos estos atributos, que existen en la naturaleza, no son más que un ser *único* y de ningún modo seres distintos, por cuanto podemos entender clara y distintamente el uno sin el otro y éste sin aquél, son éstas:

1. Porque ya hemos hallado anteriormente que debe existir un ser infinito y perfecto, por el cual no se puede entender otra cosa que un ser tal que de él se debe afirmar absolutamente todo. En efecto, así como

---

15* Es decir, si nosotros les hacemos argumentar a partir de esta [22] confesión, que Dios es omnisciente, no pueden argumentar más que de este modo[34].

a un ser que tiene alguna esencia se le debe atribuir (algunos) atributos, y tantos más atributos cuanta más esencia se le atribuye, así también, en consecuencia, un ser que es infinito debe tener infinitos atributos. Y esto es justamente lo que llamamos un ser perfecto[36].

2. Por la unidad que vemos por doquier en la naturaleza, en la cual, si fueran seres *distintos*, no podrían en modo alguno unirse el uno con el otro *.

3. Porque, así como acabamos de ver que una sustancia no puede producir otra, así también es imposible que una *sustancia que no existe* **, comience a
[24] existir. Vemos, por otra parte, que en ninguna sustancia (que sin duda sabemos que existe en la naturaleza), captada aisladamente, hay necesidad alguna de existir, dado que a su esencia particular no pertenece ninguna existencia. De donde se sigue necesariamente que la naturaleza, que no procede de ninguna causa y, sin embargo, sabemos muy bien que existe, debe ser necesariamente un ser perfecto, al que pertenece la existencia.

---

[23] 17* Es decir, si fueran sustancias distintas, que no estuvieran complicadas en un solo ser, entonces la unión sería imposible, ya que vemos claramente que ellas no tienen absolutamente nada en común, como el pensamiento y la extensión, de los cuales, no obstante, constamos.

[24] 17** Es decir, si no puede haber sustancia alguna que no exista y, por otra parte, de su esencia, considerada aisladamente, no se sigue ninguna existencia, se concluye que ella no debe ser algo particular, sino algo que es un atributo de otro, a saber, del uno, único y omnisciente. O en otros términos: toda sustancia es existente y ninguna existencia de una sustancia concebida por sí misma se sigue de su esencia; luego ninguna sustancia existente puede ser concebida por sí misma, sino que debe pertenecer a algo distinto.

Esto es, al captar con nuestro entendimiento el pensamiento y la extensión sustanciales, no los entendemos ni en su esencia ni en su existencia, a saber, que su existencia pertenece necesariamente a su esencia. Pero, como nosotros probamos que ella es un atributo de Dios, de ahí probamos a priori que existe; y a posteriori (sólo en relación a la extensión), a partir de los modos, que la deben tener necesariamente como sujeto[37].



**[18]** De cuanto llevamos dicho hasta ahora resulta claro que nosotros suponemos que la *extensión* es un atributo de Dios, la cual, sin embargo, no parece poder convenir a un ser perfecto. Pues, dado que la extensión es divisible, el ser pefecto constaría de partes, cosa que no puede en absoluto convenir a Dios, puesto que es un ser simple. Además, si la extensión es dividida, también es pasiva, lo cual tampoco puede jamás tener lugar en Dios, el cual es impasible y no puede recibir nada de otro, ya que es la primera causa eficiente de todo[38].

**[19]** A esto respondemos:

1. Que parte y todo no son ningún ser verdadero o real, sino solamente entes de razón, y por consiguiente en la *naturaleza* * no existen ni todo ni partes.

2. Una cosa compuesta de partes distintas debe [25]
ser tal que, si sus partes son tomadas en particular, la una puede ser concebida y entendida sin la otra. Y así, por ejemplo, en un reloj, que está compuesto de

---

19* En la naturaleza, es decir, en la *extensión* sustancial, porque, si es dividida, se destruye simultáneamente su naturaleza y esencia, [25]
ya que sólo consiste en la extensión infinita o, lo que es igual, en ser el todo.

Pero diréis: ¿no hay ninguna parte en la extensión anterior a todos los modos? En absoluto, respondo. Pero, replicáis vosotros, si hay *movimiento* en la materia, debe estar en una parte de ella, ya que no puede estar en el todo, porque es infinito. ¿Hacia dónde sería movido? Fuera de él no hay nada. Luego, debe estar en una parte. Respuesta: no hay sólo movimiento, sino movimiento y reposo juntos; y éste está y debe estar en el todo, porque en la extensión no hay parte alguna. Si, no obstante, lo seguís afirmando, decidme entonces: si dividís la extensión total, ¿podéis separar, según la naturaleza de todas las partes, aquella parte que separáis de ella con vuestro entendimiento? Si me concedéis esto, pregunto: ¿qué hay entre esta parte separada y el resto? Debéis decir: o el *vacío* u otro cuerpo o algo de la extensión misma; cuarta alternativa no hay. No lo primero, porque no existe un vacío que sea positivo y no sea cuerpo. No lo segundo, porque entonces habría un modo, que no puede existir, porque la extensión como tal existe sin los modos y antes que ellos. Luego lo tercero, y, por tanto, no existe parte alguna, sino la extensión total[39].

muchas ruedas y cuerdas diferentes y de otras cosas, cada rueda, cuerda, etc., puede, digo yo, ser concebida y entendida en particular, sin que sea necesario tomar en cuenta el todo, tal como está compuesto. Igualmente en el agua, que consta de partículas rectas y oblongas, puede cada una de ellas ser concebida y entendida, y existir, sin el todo [40].

La extensión, en cambio, al ser una sustancia, no se puede decir de ella que tenga partes, dado que no se puede hacer ni menor ni mayor, y ninguna parte suya podría ser entendida en particular, porque ella debe ser infinita en su naturaleza.

Ahora bien, que (la extensión) deba ser tal, se sigue de que, si no lo fuera, sino que constara de partes, no sería, como se ha dicho, infinita por su naturaleza. Pero, que se puedan concebir partes en una naturaleza infinita, es imposible, porque todas las partes son infinitas por su naturaleza.

[26] **[20]** Añádase esto: si constara de partes distintas, cabría concebir que, al destruir algunas de sus partes, la extensión permaneciera la misma, sin que fuera destruida por ser destruidas algunas partes suyas. Lo cual es claramente contradictorio, por tratarse de algo que es infinito por su propia naturaleza y que jamás puede ser limitado o finito o ser concebido como tal.

**[21]** Además, por lo que concierne al dividir en la naturaleza, decimos que la división jamás tiene lugar, como ya antes se ha dicho, en la sustancia, sino siempre y solo en los modos de la sustancia. Así, pues, si quiero dividir el agua, no divido sino el modo de la sustancia y no la sustancia misma, ya que la sustancia, sea del agua o de cualquier otra cosa, es siempre la misma [41]

**[22]** Por tanto, la división o pasión siempre tiene lugar en el modo. Y así, cuando decimos que el hombre perece o es destruido, esto sólo se entiende



del hombre en cuanto que es un compuesto y un modo de la sustancia, y no de la sustancia, de la que él depende.

**[23]** Por otra parte, ya hemos establecido, como haremos de nuevo más adelante, que fuera de Dios no existe absolutamente nada y que él es una causa inmanente. En cambio, la pasión, cuando el agente y el paciente son distintos, es una imperfección palpable, ya que el paciente debe depender necesariamente de aquello que le ha causado, del exterior, la pasión. Lo cual no sucede en Dios, que es perfecto.

**[24]** Además, de un angente que actúa en sí mismo, jamás se puede decir que tiene la imperfección de un paciente, ya que él no padece de otro. Tal es el caso del entendimiento, el cual —como también dicen los filósofos— es una causa de sus conceptos. Pero, dado que él es una causa inmanente, ¿quién se atrevería a decir que es imperfecto en la medida en que padece de sí mismo?

**[25]** Finalmente, la sustancia, por ser también el principio de todos sus modos, puede ser llamada un agente con mucho más derecho que un paciente. Y, dicho esto, consideramos que hemos respondido suficientemente a todo [42].

**[26]** A esto se objeta, en primer lugar, que debe existir necesariamente una primera causa que haga mover este cuerpo, ya que es imposible que él, cuando está en reposo, se mueva a sí mismo. Y, dado que es evidente que en la naturaleza hay reposo y [27]
movimiento, éstos deben provenir, piensan ellos, necesariamente de una causa externa.

**[27]** Nos resulta fácil, sin embargo, responder a esto. Efectivamente, nosotros concedemos que, si el cuerpo fuera una cosa que subsiste por sí misma y,

por otra parte, no tuviera ninguna otra propiedad que el largo, el ancho y el alto, entonces no habría en él, en cuanto que sería auténtico reposo, ninguna causa para comenzar a moverse a sí mismo. Pero nosotros hemos establecido anteriormente que la naturaleza es un ser del cual se afirman todos los atributos. Y, si esto es así, nada le puede faltar para producir cuanto haya que producir [43].

[28] Habiendo hablado hasta aquí de lo que es Dios, en cuanto a sus atributos añadiremos, por así decirlo, una sola palabra: que aquellos a nosotros conocidos no son sino dos, a saber, el pensamiento y la extensión. Porque aquí sólo hablamos de las propiedades que cabría denominar atributos estrictos de Dios, por los cuales lo podemos conocer en sí mismo y no como actuando fuera de sí.

[29] Así, pues, todo aquello que los hombres atribuyen a Dios, aparte de estos dos atributos, debe ser (en la medida en que le pertenece en otro sentido) o bien una denominación extrínseca, como, por ejemplo, que él *existe por sí mismo, que es eterno, único, inmutable*, etc.; o bien, digo yo, una denominación relativa a sus operaciones, como que él *es una causa, un predestinador y gobernante de todas las cosas*. Todo lo cual es *propio* de Dios, mas no por ello nos hace conocer qué es él [44].

[30] De qué forma, no obstante, pueden estos atributos hallarse en Dios, lo diremos enseguida, en los capítulos siguientes.

Pero, para una mejor comprensión y una explicación más detallada de (todo) ello, nos ha parecido oportuno añadir aquí los siguientes razonamientos, consistentes en un



# DIALOGO [45] [28]

entre

el entendimiento, el amor, la razón

y la concupiscencia [46]

[1] AMOR. Veo, hermanos, que mi ser y perfección dependen totalmente de vuestra perfección. Y, dado que la perfección del objeto que vosotros habéis percibido, constituye vuestra perfección, y que de la vuestra procede, a su vez, la mía, decidme sin rodeos, os lo suplico, si habéis captado un ser que es la suma perfección y no puede ser limitado por algo distinto, y en el cual también yo estoy comprendido [47].

[2] ENTENDIMIENTO. Yo, por mi parte, no contemplo la naturaleza más que en su conjunto, infinita y sumamente perfecta. Y si lo pones en duda, pregúntaselo a la razón, y ésta te lo dirá.

[3] RAZON. La verdad de esto es indubitable para mí. En efecto, si queremos limitar a la naturaleza, deberemos limitarla, cosa realmente absurda, con una nada (y ello según los atributos siguientes), a saber, que es (una, eterna, por sí misma, infinita. Evitamos tal absurdo afirmando que es) una unidad eterna, infinita, todopoderosa, etc., a saber, la naturaleza infinita y todo lo en la misma comprendido. Y a la negación de esto la llamamos la nada [48].

[4] CONCUPISCENCIA. ¡Un momento! Suena admirablemente el que la unidad y la diversidad, que yo veo por doquier en la naturaleza, concuerden entre sí. Pero ¿cómo? Yo veo que la sustancia pensante no tiene nada en común con la sustancia extensa y que la una limita a la otra [49].

**[5]** Y, si vosotros queréis poner, aparte de estas dos sustancias, una tercera, que es perfecta en todo, ved cómo os enredáis vosotros mismos en contradicciones manifiestas. Porque, si esta tercera se sitúa fuera de las dos primeras, es que le faltan todos los atributos que pertenecen a estas dos. Lo cual jamás puede suceder en un todo, fuera del cual no hay cosa alguna [50].

[29] **[6]** Además, si este ser es omnipotente y perfecto, debe ser tal porque se ha causado a sí mismo y no porque ha causado a otro. No obstante, aún sería más omnipotente aquel que pudiera producirse a sí mismo y, además, también a otro.

**[7]** Finalmente, si vosotros lo llamáis omnisciente, es necesario que se conozca a sí mismo; y al mismo tiempo debéis comprender que el conocimiento de sí mismo sólo es menor que el conocimiento de sí mismo junto con el conocimiento de las otras sustancias. Todo lo cual son flagrantes contradicciones. Por eso quiero aconsejar al amor que se dé por satisfecho con lo que yo le indico y que no indague otras cosas [51].

**[8]** AMOR. ¡Pero qué, oh infame! ¿Me has indicado otra cosa que aquello de donde ha surgido al instante mi perdición? Porque, si alguna vez yo me hubiera unido con aquello que tú has apuntado, al momento hubiera sido perseguido por los dos principales enemigos del género humano, a saber, el *odio* y el *arrepentimiento*, y muchas veces también el *olvido*. Por eso, me vuelvo de nuevo hacia la razón para que prosiga y tape la boca a estos enemigos [52].

**[9]** RAZON. Lo que tú afirmas, ¡oh, concupiscencia!, que ves distintas sustancias, eso, te digo, es falso. Porque yo veo claramente que sólo hay un Uno, el cual existe por sí mismo y es el sujeto de todos los demás atributos [53].



Y, si quieres llamar sustancias a lo corpóreo y a lo pensante en relación a los modos que de ellos dependen, hazlo; pero después debes también llamarlos modos en relación a la sustancia de la que ellos dependen: pues no han sido concebidos por ti como existentes por sí mismos [54].

Y del mismo modo que el querer, el sentir, el entender, el amar, etc., son distintos modos de aquello que tú llamas una sustancia pensante, y tú unes todo eso y haces de ello un uno, también yo concluyo, pues, en virtud de tus propias pruebas, que la extensión y el pensamiento infinitos, así como otros infinitos atributos (o, según tu estilo, sustancias), no son otra cosa que modos de este ser, uno, eterno, infinito, existente por sí mismo, y de todos estos formo yo, como ya dije, un Uno o Unidad, [30] fuera de la cual no se puede representar nada.

**[10]** CONCUPISCENCIA. En esta forma tuya de hablar veo yo, así me parece, una gran confusión, porque tú pareces querer que el todo fuera algo fuera de o sin sus partes, lo cual es ciertamente absurdo. Pues todos los filósofos dicen al unísono que el todo es una noción segunda y que no es una cosa en la naturaleza, fuera del entendimiento [55].

**[11]** Además, como colijo de tu ejemplo, mezclas el todo con la causa. Porque, mientras yo digo: el todo consta tan sólo de (o por) sus partes, tú representas el poder pensante como una cosa de la que depende el entendimiento, el amor, etc. Y no puedes llamar a éste un todo, sino una causa de los efectos que acabas de citar.

**[12]** RAZON. Ya veo cómo tú concitas contra mí a todos tus amigos, y lo que no has logrado hacer con tus falsos razonamientos, intentas hacerlo ahora con la ambigüedad de las palabras, ejercicio al que suelen dedicarse quienes se oponen a la verdad. Pero

con este recurso no conseguirás traer el amor a tu causa.

Tu razonamiento es, pues, éste: que la causa, puesto que es productora de los efectos, debe estar fuera de ellos. Y tú dices esto, porque tan sólo tienes noticias de la causa transitiva y no de la causa inmanente, la cual no produce en absoluto algo fuera de ella. Por ejemplo, el entendimiento, que es causa de sus conceptos: por eso también yo lo llamo causa (en cuanto a o en relación a sus efectos, que dependen de él); y, por otra parte, lo llamo todo, en cuanto que consta de sus conceptos. Por tanto, tampoco Dios es, respecto a sus efectos o creaturas, otra cosa que una causa inmanente, y, además, respecto a la segunda consideración, es un todo [56].

[31]

## SEGUNDO DIALOGO

### que sirve, por un lado, para lo anterior y, por otro, para la segunda parte siguiente [57]

### ENTRE ERASMO Y TEOFILO [58]

[1] ERASMO. Te he oído decir, Teófilo, que Dios es una causa de todas las cosas y que, por tanto, no puede ser más que una causa inmanente. Si es, pues, una causa inmanente de todas las cosas, ¿cómo puedes llamarlo causa remota? Porque en una causa inmanente esto es imposible [59].

[2] TEOFILO. Cuando he dicho que Dios es una causa remota, sólo lo he dicho en relación a las cosas (que no dependen inmediatamente de Dios, y no de las cosas) que Dios ha producido inmediatamente, sin otras circunstancias que su sola existencia. Pero que yo no lo he llamado causa absolutamente remota, lo podías haber comprendido fácilmente por



mis palabras, cuando dije también que lo podemos llamar de algún modo causa remota [60].

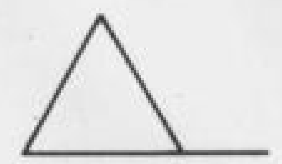
[3] ERASMO. Ahora comprendo yo suficientemente lo que tú me quieres decir. Pero te hago observar que tú has dicho que el efecto de la causa interna de tal modo permanece unido con su causa, que forma con ella un mismo todo. Y, si esto es así, Dios no puede, me parece a mí, ser una causa inmanente. Porque, si él y lo por él producido forman juntos un todo, atribuís más ser a Dios en un momento que en otro. Sácame, te lo ruego, de esta duda [61].

[4] TEOFILO. Si tú, Erasmo, quieres salir de este embrollo, presta bien atención a lo que te voy a decir. La esencia de la cosa no toma nada por su unión con otra, con la que forma un todo, sino que, por el contrario, la primera permanece invariable.

[5] Para que me comprendas mejor, te pondré un ejemplo: un escultor, que ha hecho de madera diver- [32]
sas figuras, que imitan las partes de un cuerpo humano. Coge una de ellas, que tiene la figura de un pecho humano, y la une con otra que tiene la figura de una cabeza humana, y forma con esas dos un todo, que representa la parte superior de un cuerpo humano. ¿Vas a decir que la esencia de la cabeza ha aumentado, porque fue unida con el pecho? Esto es un engaño, ya que es lo mismo que era antes.

[6] Para mayor claridad, te voy a poner otro ejemplo, a saber, una idea, que yo tengo de un triángulo, y otra que surge al prolongar uno de sus ángulos. El ángulo prolongado o adyacente es igual a los dos internos opuestos, y así sucesivamente. Estas (ideas), digo, han producido una nueva idea, a saber, que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos

rectos. Esta idea está tan unida con la primera, que, sin ésta, no puede ni existir ni ser concebida.



**[7]** (Y de todas las ideas, que cada uno tiene, hacemos un todo o, lo que es lo mismo, un ente de razón, al que llamamos entendimiento)[62].

Ahora ves bien que, aunque esta nueva idea se une con la anterior, no por eso se produjo ningún cambio en el ser de la anterior, sino que, por el contrario, permanece invariable. Y esto mismo puedes verlo también en cada idea que lleva consigo el amor, ya que éste, por lo general, no aumenta el ser de la idea.

**[8]** Mas ¿para qué acumular tantos ejemplos? Porque tú mismo lo puedes ver claramente en los ejemplos de que estamos hablando. Yo he dicho claramente que todos los atributos, que no dependen de ninguna otra causa y para cuya definición no se necesita ningún género, pertenecen a la esencia de Dios. Y, como las cosas creadas no tienen poder de constituir un atributo, no aumentan con ello la esencia de Dios, por más estrechamente que lleguen a unirse con él[63].

**[9]** Añade a ello que el todo es más bien un ente de razón y no se diferencia del universal sino en que [33] el universal está hecho de varios indivisibles no unidos, mientras que el todo lo está de varios indivisibles unidos. Y también en esto: que el universal sólo incluye partes del mismo género, mientras que el todo las incluye del mismo y de distinto género[64].

**[10]** ERASMO. En cuanto a esto, me has satisfecho. Pero, aparte de esto, has dicho que el efecto de la



(causa) inmanente no puede perecer mientras dura su causa. Yo veo bien que esto es verdad; pero, en ese caso, ¿cómo puede Dios seguir siendo una causa inmanente de todas las cosas, pese a que muchas cosas perecen?

Claro que, de acuerdo con tu anterior distinción, tú dirás que Dios es propiamente causa de los efectos que él ha producido inmediatamente, sin ninguna otra circunstancia que sus propios atributos, y que ellos, mientras dura su causa, no pueden perecer; pero que Dios no se llama causa inmanente de los efectos, cuya existencia no depende inmediatamente de él, sino que han surgido de alguna otra cosa, a no ser por cuanto sus causas no realizan ni pueden realizar nada sin Dios ni fuera de él; y que por eso también pueden perecer, puesto que no han sido producidas inmediatamente por Dios.

**[11]** Pero esto no me satisface, puesto que veo que tú concluyes que el entendimiento humano es inmortal, porque es un efecto que Dios ha producido en sí mismo. Ahora bien, es imposible que, para producir tal entendimiento, haya sido necesario algo más que los atributos de Dios. Ya que, para ser una cosa de tan excelente perfección, debe haber sido creado desde la eternidad, lo mismo que todas las otras cosas que dependen inmediatamente de Dios. Y, si no me engaño, te he oído decir esto. Si esto es así, ¿cómo lo resuelves, sin dejar ninguna dificultad?[65]

**[12]** TEOFILO. Es cierto, Erasmo, que las cosas que no necesitan para su existencia otra cosa que los atributos de Dios, han sido creadas por él inmediatamente y desde la eternidad. Pero conviene observar que, aunque es necesario que, para la existencia de una cosa, se exija un modo (*modificatio*) especial de [34] Dios y una cosa fuera de sus atributos, no por eso deja Dios de poder producir esa cosa inmediatamente.

En efecto, de las cosas necesarias que son exigidas

para hacer que la cosa exista, unas lo son para que las cosas puedan producir y otras para que las cosas puedan ser producidas. Si, por ejemplo, quiero tener luz en cierta habitación, la pongo en alto, y ésta ilumina por sí misma la habitación. O abro una ventana, cuya apertura no produce sin duda, por sí misma, la luz, pero prepara el camino para que la luz pueda entrar en la habitación.

Así también, para el movimiento de un cuerpo se requiere otro cuerpo, el cual debe tener todo el movimiento que pasa de él al otro. En cambio, para producir en nosotros una idea de Dios, no se requiere ninguna otra cosa particular que contenga aquello que es producido en nosotros, sino tan sólo un cuerpo en la naturaleza, tal que su idea sea necesaria para demostrar inmediatamente la existencia de Dios. Lo cual ya pudiste comprenderlo por mis palabras: porque Dios, he dicho, sólo se conoce por sí mismo y no por medio de otro[66].

**[13]** Pero te digo esto: que, mientras no tengamos de Dios una idea tan clara que nos una con él tan íntimamente que no nos permita amar algunas cosas fuera de él, no podemos decir que estamos verdaderamente unidos con Dios ni depender inmediatamente de él[67].

Si aún tuvieras alguna cosa que preguntar, déjala para otra ocasión, ya que, en este momento, las circunstancias me reclaman para otro asunto. Que sigas bien.

**[14]** ERASMO. Por ahora no, sino que ahora me ocuparé con lo que me acabas de decir, hasta la próxima ocasión, y te encomendaré a Dios.



## CAPITULO III. *Que Dios es causa de todo*[68] [35]

**[1]** Comenzaremos ahora a tratar de los atributos que hemos llamado *propios**. Y, en primer término, en qué sentido es Dios causa de todo.

En lo que aquí precede, ya hemos dicho que la sustancia única no puede producir las otras y que Dios es un ser del que se afirman todos los atributos. De donde se sigue claramente que todas las demás cosas no pueden, en modo alguno, ni existir ni ser entendidas sin él ni fuera de él. Por lo cual podemos decir, con toda razón, que Dios es causa de todo[69].

**[2]** Puesto que es costumbre dividir la causa eficiente en ocho partes, conviene que investiguemos ya cómo y de qué manera Dios es causa[70].

1. Decimos, pues, que es una causa emanativa o productiva de sus obras; y, en relación a que la operación se está realizando, (es) una causa activa o eficiente; pero nosotros las consideramos como una, porque son correlativas.
2. Dios es una causa inmanente, y no transitiva, ya que lo produce todo en ella misma y no fuera, puesto que fuera de ella no hay nada.
3. Dios es una causa libre, y no natural, como lo probaremos y haremos ver claramente, cuando tratemos de si Dios puede dejar de hacer lo que hace, en cuyo momento se explicará también en qué consiste la verdadera libertad.
4. Dios es causa *per se*, y no *per accidens*, lo cual aparecerá con más precisión por el tratado de la predestinación.
5. Dios es causa principal de las obras que ha creado inmediatamente, como es el movimiento en la [36]

1* Estos que siguen se llaman *propios*, porque no son sino adjetivos, que no pueden ser entendidos sin sus sustantivos. Es decir, que Dios no sería Dios sin ellos; pero, no obstante, no es Dios por ellos. Pues ellos no son algo sustancial, que es lo único por lo que Dios existe y se da a conocer.

materia, etc., en cuyo caso no cabe la causa menos principal, ya que ésta siempre se halla en las cosas particulares, como cuando él hace secar el mar mediante un fuerte viento, y así sucesivamente, en todas las cosas particulares que existen en la naturaleza.

La causa menos principal iniciante no se da en Dios, porque fuera de él no hay nada que le pudiera coaccionar. En cambio, la causa predisponente es su misma perfección, en virtud de la cual es causa de sí mismo y, en consecuencia, de todas las otras cosas.

6. Dios es tan sólo causa primera o inicial, como aparece por nuestra prueba anterior.

7. Dios es también una causa universal, pero sólo en cuanto que él realiza obras distintas; en otro sentido, jamás puede calificarse de tal, ya que no tiene necesidad de nadie para producir efectos.

8. Dios es la causa próxima de las cosas que son infinitas e inmutables y de las cuales decimos que han sido creadas inmediatamente por él. Pero, en cierto sentido, él es la causa última (*laaste*) de todas las cosas particulares [71].

## CAPITULO IV. *De las obras necesarias de Dios* [72]

**[1]** Negamos que Dios pudiera dejar de hacer lo que hace, y lo demostraremos, además al tratar de la predestinación, donde enseguida probaremos que todas las cosas dependen necesariamente de sus causas.

**[2]** Pero, por otra parte, esto se demuestra también por la perfección de Dios, porque está fuera de toda duda que Dios lo puede realizar todo tan perfectamente como está comprendido en su idea. Y, del mismo modo que las cosas, que son entendidas por él, no pueden ser entendidas por él más perfectamente que como las entiende, así también todas las cosas pueden haber sido realizadas por él tan perfecta-



mente, que no pueden ser producidas por él más perfectamente.

Además, cuando nosotros concluimos que Dios no ha podido dejar de hacer aquello que ha hecho, lo [37] deducimos de su perfección, porque en Dios sería una imperfección el poder omitir lo que hace. Lo cual no implica, sin embargo, que pongamos en Dios una causa menos principal inicial, que le hubiera movido a obrar, ya que entonces no sería Dios [73].

**[3]** Pero aquí surge de nuevo la discusión de si todo cuanto está en la idea de Dios y que él puede hacer tan perfectamente, si eso, digo, podría dejar de hacerlo y si tal omisión es en él una perfección.

Decimos, pues, que, puesto que todo lo que sucede, fue hecho por Dios, también debe haber sido necesariamente predeterminado por él, ya que, de lo contrario, él sería mudable, lo cual supondría en él una gran imperfección; y esta predeterminación debe ser desde la eternidad, en la cual no hay antes o después. De ahí se sigue, pues, con todo rigor que Dios no ha podido antes predeterminar las cosas de otra forma distinta de como realmente lo ha hecho desde la eternidad, y que Dios no ha podido existir ni antes de esa determinación ni sin ella.

**[4]** Además, si Dios dejara de hacer algo, ello provendría de una causa que está en él o de ninguna. Si la afirmativa, entonces es necesario que él deba dejar de hacerlo; si la negativa, es necesario que no deba hacerlo. Esto es evidente por sí mismo.

Aún más, en la cosa creada es una perfección que ella exista y que sea causada por Dios, ya que la mayor de todas las imperfecciones es el no existir. Y, como la salvación y la perfección de todo es la voluntad de Dios, si Dios quisiera que esta cosa no existiese, la salvación y la perfección de esa cosa consistirían siempre en no existir, lo cual es en sí

mismo contradictorio. De ahí que nosotros neguemos que Dios pueda dejar de hacer lo que hace.

**[5]** Algunos consideran esto como una calumnia y un menosprecio de Dios. Pero esta opinión proviene de que no se entiende correctamente en qué consiste la verdadera libertad. Esta no consiste, como ellos imaginan, en poder hacer u omitir algo bueno o malo. Al contrario, la verdadera libertad no es en absoluto otra causa que la causa primera, la cual no es
[38] de ningún modo coaccionada o forzada, sino que, en virtud de su perfección, es causa de toda perfección [74]. De ahí que, si Dios pudiera dejar de hacer esto, no sería perfecto, ya que poder dejar de hacer el bien o perfección en lo que realiza, no puede tener lugar en Dios más que por defecto.

Así, pues, que sólo Dios es la única causa libre, resulta claro, no sólo por lo que ahora se ha dicho, sino también porque fuera de él no existe ninguna causa externa, que lo coaccione o fuerce. Todo esto no tiene lugar en las cosas creadas.

**[6]** Contra esto se argumenta del modo siguiente. El bien sólo es el bien, porque Dios lo quiere; y, si esto es así, él siempre puede hacer que el mal se convierta en bien. Tal forma de argumentar, sin embargo, es tan concluyente como si yo dijera: porque Dios quiere ser Dios, él es Dios; luego también está en su poder el no ser Dios; lo cual es la contradicción misma.

Además, si los hombres hacen algo y se les pregunta por qué lo hacen, la respuesta es: porque la justicia también lo exige. Si se pregunta entonces por qué la justicia, o más bien la primera causa de todo lo que es justo, así lo exige, la respuesta será: porque la justicia así lo quiere. Pero, amigo mío, ¿podría la justicia dejar de ser justa? En absoluto, ya que entonces no podría haber justicia alguna.

En cambio, aquellos que dicen que todo cuanto



Dios hace, lo hace porque es bueno en sí, ésos, digo, quizá piensen que no discrepan en nada de nosotros. Muy lejos de ello, puesto que éstos afirman que antes de Dios hay algo a lo que él estaría obligado o vinculado, a saber, una causa que tiene un deseo, porque esto es o será bueno y aquello, a su vez, justo [75].

**[7]** Aquí surge, de nuevo, la cuestión, a saber, si, aunque todas las cosas fueran *ab aeterno* creadas u ordenadas y predeterminadas por Dios de forma distinta de como ahora son, si Dios, digo, todavía sería perfecto. A esto vale como respuesta, que, si la naturaleza hubiera sido creada de forma distinta de como ahora es, de ahí debería seguirse necesariamente —según la tesis de aquellos que atribuyen a Dios [39]
voluntad y entendimiento— que Dios habría tenido una voluntad y un entendimiento distintos de los que tiene, y que, de acuerdo con ellos, habría hecho una naturaleza distinta. De ahí que uno se ve en la necesidad de observar que Dios está ahora constituido de forma distinta a entonces y entonces de forma distinta a ahora; y que, por tanto, si afirmamos que ahora es perfectísimo, es necesario decir que él no lo era entonces, en el momento en que lo creó todo de otro modo. Pero, como todas estas cosas implican absurdos manifiestos, no pueden ser atribuidas de ningún modo a Dios, que ahora, antes y por toda la eternidad, es, ha sido y será inmutable [76].

**[8]** Esto es demostrado, además, por nosotros a partir de la definición que hemos dado de la causa libre, la cual no consiste en poder hacer u omitir algo, sino únicamente en que no depende de otro. Por tanto, todo cuanto hace Dios, es hecho y producido por él como por la causa más libre. Por consiguiente, si hubiera hecho antes las cosas de forma distinta de como ahora son, debería seguirse que fue imperfecto en algún momento, lo cual, por tanto, es falso. En

efecto, dado que Dios es la causa primera de todas las cosas, debe haber en él algo por lo cual hace lo que hace y no deja de hacerlo. Porque nosotros decimos que la libertad no consiste en hacer o no hacer algo, y porque nosotros ya hemos probado que aquello que le hace hacer algo, no puede ser otra cosa que su propia perfección. De donde concluimos que, si no hubiera sido su perfección la que le hizo hacerlo, las cosas no existirían o no serían lo que ahora son. Lo cual es lo mismo que si dijéramos: si Dios fuera imperfecto, las cosas serían ahora diferentes de como son [77].

**[9]** Baste con esto sobre el primer atributo. Ahora pasaremos al segundo, al que en Dios llamamos propio, y veremos lo que nos toca decir sobre ellos, y así hasta el final.

## [40] CAPITULO V. *De la providencia de Dios*

**[1]** El segundo atributo, que nosotros llamamos propio (*proprium*), es la providencia. Para nosotros no es otra cosa que el conato, que encontramos en la naturaleza total y en las cosas particulares, y que tiende a mantener y conservar su propio ser. Pues es evidente que ninguna cosa podría tender, por su propia naturaleza, a su propia aniquilación, sino que, al contrario, cada cosa tiene en sí misma un conato de garantizar su propio estado y de mejorarlo [78].

**[2]** De acuerdo, pues, con esa definición nuestra, establecemos una providencia universal y otra particular. La universal es aquella por la cual cada cosa es producida y conservada, en cuanto es una parte de la naturaleza. La providencia particular es el conato que tiene cada cosa particular en orden a mantener su ser, en cuanto que no es considerada como una parte de la naturaleza, sino como un todo. Lo cual se explica con el siguiente ejemplo. Todos los miembros del hombre fueron previstos y provistos en cuanto que son partes del ser humano, y esto es la providencia universal. Y la particular es el conato que tiene cada miembro particular, como un todo y no como una parte del hombre, en orden a asegurar y mantener su propio bienestar [79].



## CAPITULO VI. *De la predestinación de Dios* [80]

**[1]** Decimos que el tercer atributo es la predestinación divina.

1. Anteriormente hemos demostrado que Dios no puede dejar de hacer lo que hace, es decir, que lo ha creado todo tan perfectamente que no puede ser más perfecto.

2. Y, además, que ninguna cosa puede existir ni ser entendida sin él.

**[2]** Ahora corresponde observar si hay en la naturaleza algunas cosas contingentes, es decir, si hay algunas cosas que pueden suceder o no suceder. [41] Y, además, si hay alguna cosa de la que no podamos preguntar por qué existe [81].

Ahora bien, que no hay ninguna cosa contingente, lo demostramos así: aquello que no tiene una causa para existir, es imposible que exista; aquello que es contingente, no tiene ninguna causa, luego...

Lo primero está fuera de toda discusión. Lo segundo lo demostramos así: si algo, que es contingente, tiene una causa determinada y segura para existir, debe existir necesariamente; ahora bien, tanto si eso es contingente, como si es necesario, resulta contradictorio; luego...

**[3]** Quizá alguien diga que algo contingente no tiene una causa determinada y segura, sino contingen-

te. Si así fuera, debería serlo o *in sensu diviso* o *in sensu composito*, a saber: o la existencia de la causa es contingente, pero no en cuanto causa; o lo contingente es que algo (que sin duda existiría necesariamente en la naturaleza) sea causa de que este algo contingente se produzca. Pero tanto esto como aquello es falso.

Por lo que concierne a lo primero, si este algo contingente es contingente porque su causa es contingente, también esta causa debe ser contingente, porque la causa que la ha producido también es contingente, y así al infinito. Y como hace un momento se ha demostrado que todo depende de una causa, también esta causa debería ser contingente, lo cual es abiertamente falso.

Respecto a lo segundo, si la causa no está más determinada a producir esto o aquello, es decir, a producir este algo o a dejar de producirlo, sería igualmente imposible que lo produjera o que dejara de producirlo, lo cual es directamente contradictorio[82].

**[4]** En cuanto a la segunda observación antes formulada, si no hay en la naturaleza una cosa de la que no podamos preguntar por qué existe, nos corresponde investigar por qué causa existe algo; pues, si no existiera ella, sería imposible que existiera este algo.

[42] Ahora bien, esta causa debemos buscarla o en la cosa o fuera de ella. Pero, si, después de esto se pregunta por la regla para llevar a cabo esta búsqueda, decimos que no parece que haya en absoluto necesidad de ninguna. Porque, si la existencia pertenece a la naturaleza de la cosa, es seguro que no debemos buscar la causa fuera de ella; pero, si no es así, debemos buscar siempre fuera de ella la causa. Ahora bien, como lo primero sólo pertenece a Dios, queda con ello probado (como ya antes habíamos hecho) que sólo Dios es la primera causa de todo.



**[5]** De donde resulta claro que esta y aquella voluntad del hombre (dado que la existencia de la voluntad no pertenece a su esencia) también debe tener una causa externa, por la cual es necesariamente causada. Lo cual resulta claro también por todo lo que hemos dicho en este capítulo, y aún aparecerá más claramente cuando, en la segunda parte, tratemos y hablemos de la libertad del hombre[83].

**[6]** Otros replican a todo esto: ¿cómo es posible que Dios, que ha sido llamado el sumamente perfecto y la causa única, ordenador y provisor de todo, permita que, no obstante, se vea por doquier en la naturaleza tal desorden? ¿Y por qué también no creó al hombre tal que no pudiera pecar?

**[7]** En primer lugar, no se puede afirmar con derecho que existe desorden en la naturaleza, porque no hay nadie que conozca todas las causas de la naturaleza para poder juzgar de ello. Dicha objeción procede más bien de esta ignorancia: de que ellos han formado ideas universales, en virtud de las cuales opinan que las cosas particulares, para ser perfectas, deben concordar unas con otras[84].

Afirman, pues, que esas ideas están en el entendimiento de Dios, como han dicho muchos seguidores de Platón, a saber, que esas ideas universales (como *racional, animal*, y similares) fueron creadas por Dios. Y los seguidores de Aristóteles, aunque dicen que estas cosas no son reales, sino entes de razón, las han considerado durante largo tiempo como cosas. Pues han dicho claramente que la providencia divina no se extiende a los seres particulares, sino sólo a los [43] géneros. Por ejemplo, Dios no ha ejercido jamás su providencia sobre *Bucéfalo*, etc., pero sí sobre todo el género del *Caballo*. Ellos dicen también que Dios no tiene ciencia alguna de las cosas particulares y perecederas, pero sí de las universales que, en su opinión, son imperecederas. Nosotros, en cambio hemos con-

siderado esto en ellos como ignorancia, ya que todas las cosas particulares y sólo ellas tienen causa, y no las generales, que no son nada.

Dios sólo es, pues, causa y provisor de las cosas particulares, y, por tanto, si las cosas particulares deben concordar con otra naturaleza, no podrán concordar con la suya propia, y, por consiguiente, no son las que verdaderamente son. Por ejemplo, si Dios hubiera creado a todos los hombres como a Adán antes de la caída, entonces no hubiera creado más que a Adán y no a Pedro ni a Pablo. Ahora bien, la auténtica perfección de Dios consiste más bien en que les da a las cosas, de la menor a la mayor, su esencia o, mejor dicho, en que lo tiene todo perfecto en él[85].

[8] Por lo que respecta a la segunda observación, por qué Dios no ha creado a los hombres tales que no pecaran, basta decir que todo lo que se dice del pecado, tan sólo se dice en relación a nosotros, como cuando comparamos dos cosas entre sí o (una) bajo distintas perspectivas. Por ejemplo, si uno ha hecho un reloj para sonar e indicar las horas y ese artefacto está acorde con la intención del artífice, se dice que es bueno; y, si no, se dice que es malo, aunque el mismo también podría ser bueno, si su intención hubiera sido hacerlo trastocado y lograr que tocara fuera de tiempo.

[9] Concluimos, pues, diciendo que Pedro debe concordar necesariamente con la idea de Pedro y no con la idea de hombre; bien y mal o pecado no son otra cosa que entes de razón y, en modo alguno, unas cosas o algo que tiene existencia, como bien fácilmente mostraremos con más amplitud en lo sucesivo. Porque todas las obras que hay en la naturaleza, son perfectas[86].



## CAPITULO VII. *De los atributos que no pertenecen a Dios*[87] [44]

[1] Ahora comenzaremos, pues, a hablar de aquellos *atributos** que son comúnmente atribuidos a Dios y que, sin embargo, no le pertenecen realmente, así como de aquellos por los cuales se intenta, pero en vano, definir a Dios, y también de las leyes de la verdadera definición[88].

[2] Para hacerlo, no nos preocuparemos demasiado de las imágenes que los hombres tienen comúnmente de Dios, sino que tan sólo investigaremos qué es lo que los filósofos nos saben decir de él. Pues bien, éstos han definido a Dios como *un ser que existe por sí mismo, causa de todas las cosas, omnisciente, omnipotente, eterno, simple, infinito, sumo bien, de infinita misericordia*, etc. Pero, antes de emprender este examen, veamos brevemente qué nos conceden[89].

[3] En primer lugar, dicen que no se puede dar una auténtica o legítima *definición* de Dios, puesto que, según su opinión, no puede existir ninguna definición que no sea por el género y la diferencia; y como Dios no es una especie de algún género, no puede ser definido correcta o legítimamente.

---

1* En cuanto a los atributos de que consta Dios, no son sino infinitas sustancias, cada uno de los cuales debe ser infinitamente perfecto. De que esto debe ser necesariamente así, nos convence la razón clara y distinta. Pero también es verdad que, de todos estos infinitos, hasta ahora sólo nos son conocidos por sí mismos dos, y éstos son el pensamiento y la extensión. Además, todo lo que se atribuye comúnmente a Dios, no son atributos, sino sólo ciertos modos, que pueden serle atribuidos o en relación al todo, es decir, a todos sus atributos, o en relación a un solo atributo. En relación al todo, por ejemplo, que es *uno, eterno, existente por sí mismo, infinito, causa de todas las cosas, inmutable*. En relación a un atributo: que es *omnisciente, sabio*, etc., que pertenecen al pensamiento; y que *es por doquier, que lo llena todo*, etc., los cuales pertenecen a la extensión.

[45] **[4]** Por otra parte, dicen que Dios no puede ser definido, porque la definición debe presentar la cosa escueta y positivamente, mientras que de Dios no sabemos nada de forma positiva, sino sólo negativa. Por tanto, no se puede dar una definición legítima de Dios.

**[5]** Aún más, ellos dicen que Dios no puede jamás ser demostrado *a priori*, ya que él no tiene ninguna causa, sino tan sólo con probabilidad o a través de sus efectos.

Dado que con estas tesis reconocen suficientemente que tienen un conocimiento muy exiguo e insignificante de Dios, nos permitimos pasar ahora a examinar brevemente su definición [90].

**[6]** En primer término, no vemos que nos ofrezcan aquí algunos atributos mediante los cuales sea conocida la cosa (Dios) en cuanto a lo que realmente es, sino sólo algunos propios, que sin duda pertenecen a una cosa, pero no aclaran jamás qué es. Pues, aunque *existente por sí mismo, ser causa de todas las cosas, bien supremo, eterno e inmutable*, etc. sólo son propios de Dios, no podemos saber, sin embargo, mediante esos propios, qué ser es ése, al que pertenecen esos propios, ni qué atributos tiene [91].

**[7]** Ya será, pues, el momento de que examinemos las cosas que ellos atribuyen a Dios y que, sin embargo, *no le pertenecen* *, como que es *omnisciente, misericordioso, sabio*, etc. Estas cosas, en efecto, son ciertos modos de la cosa pensante y no pueden de forma alguna ni existir ni ser entendidas sin la sustancia de la que son modos. De ahí que tampoco se le pueden atribuir a él, que es un ser que existe exclusivamente por sí mismo [92].

7* Entiéndase *a él* tomado en relación a todo lo que él es o a todos sus atributos: *ver* sobre ésto pág. 44/22ss.



**[8]** Finalmente, le llaman el *bien supremo*. Ahora bien, si por tal entienden algo distinto de lo que ya han dicho, a saber, que Dios es inmutable y una causa de todas las cosas, o están embrollados en su propio concepto o no logran entenderse a sí mismos. Lo cual proviene de su ignorancia del bien y del mal, ya que piensan que es el hombre mismo, y no Dios, la causa [46] de su pecado y de su mal. Ahora bien, de acuerdo con lo que acabamos de demostrar, esto no puede ser, o tenemos que afirmar que el hombre también es causa de sí mismo. Pero esto aún queda más claro cuando tratemos más adelante, de la libertad del hombre [93].

**[9]** Será, pues, necesario que ahora desenredemos sus sofismas, con los que pretenden disfrazar de conocimiento de Dios su ignorancia.

Dicen, pues, en primer lugar, que una defineión legítima debe constar de género y diferencia. Pues bien, aunque todos los lógicos lo admiten, no sé de dónde lo sacan. Una cosa es cierta; si esto debe ser verdad, no se puede saber nada. Porque, si primero debemos conocer perfectamente una cosa mediante la definición que consta de género y diferencia, entonces no podremos jamás conocer perfectamente el género supremo, ya que no tiene sobre él ningún género. Así, pues, si no es conocido el género supremo, que es una causa del conocimiento de todas las otras cosas, menos pueden ser entendidas ni conocidas las demás cosas, que son explicadas por ese género [94].

Pero, puesto que somos libres y no nos consideramos en absoluto vinculados a sus tesis, presentaremos otras leyes de la definición, conformes a la verdadera Lógica, es decir, según la división de la naturaleza que nosotros hacemos.

**[10]** Acabamos de ver que los atributos (o, como otros los llaman, sustancias) son cosas o, hablando con más propiedad, un ser que existe por sí mismo y que, por tanto, se da a conocer a sí mismo y se

demuestra por sí mismo. En cuanto a las otras cosas, vemos que no son sino modos de los atributos y que sin ellos no pueden existir ni ser conocidas.

En consecuencia, las definiciones deben ser de dos géneros o clases, a saber:

1. De los atributos de un ser que existe por sí mismo, y éstos no exigen ningún género o algo por
[47] lo cual sean mejor entendidos o explicados, porque, como son atributos de un ser que existe por sí mismo, también ellos deben ser conocidos por sí mismos.

2. De las cosas que no existen por sí mismas, sino tan sólo por los atributos, de los que son modos y por los cuales, como si fueran sus géneros, deben ser entendidos [95].

Y esto es lo que se refiere a su doctrina de la definición.

**[11]** Por lo que respecta al otro tema, de que Dios no podría ser conocido por nosotros con un conocimiento adecuado, ya Descartes ha respondido eficazmente a ello en las respuestas a las objeciones relativas a este punto, p. 18.

**[12]** Y, en cuanto al tercer tema, de que Dios no podría ser demostrado *a priori*, ya hemos contestado anteriormente: puesto que Dios es causa de sí mismo, basta con que lo demostremos por sí mismo, y dicha prueba es más convincente que la *a posteriori*, la cual generalmente no se realiza sino a través de las causas externas [96].

## CAPITULO VIII. *De la naturaleza naturante*

Antes de pasar a otra cosa, dividiremos ahora brevemente toda la naturaleza, a saber, en naturaleza naturante y naturaleza naturada [97].

Por naturaleza naturante entendemos un ser que



captamos clara y distintamente por sí mismo y sin tener que acudir a algo distinto de él, como todos los atributos que hemos descrito hasta aquí, y ese ser es Dios. También los tomistas han entendido por la misma a Dios; pero su naturaleza naturante era un ser (así lo llamaban) aparte de todas las sustancias [98].

La naturaleza naturada debemos dividirla en dos: una universal y otra particular. La universal consta de todos los modos que dependen inmediatamente de Dios, de los que trataremos en el capítulo siguiente. La naturaleza particular consta de todas las cosas particulares que son causadas por los modos universales. De suerte que la naturaleza naturada necesita algunas sustancias para ser correctamente concebida [99].

## CAPITULO IX. *De la naturaleza naturada* [48]

**[1]** Por lo que toca a la naturaleza naturada universal o a los modos o creaturas que dependen inmediatamente de Dios o son creados por él, no conocemos más que dos de ellos, a saber, el movimiento * en la materia y el entendimiento en la cosa pensante. Pues bien, nosotros decimos que éstos han existido desde toda la eternidad y permanecerán inmutables por toda la eternidad: una obra ciertamente tan grande como correspondía a la grandeza del artífice.

**[2]** Por lo que se refiere al movimiento, en particular, dado que pertenece más propiamente a la ciencia natural que a ésta —como, por ejemplo, que ha existido desde toda la eternidad y permanecerá

1* NOTA. Lo que aquí se dice del movimiento en la materia, no está dicho en serio, porque el autor aún piensa hallar su causa, como, en cierto sentido, ya lo ha hecho *a posteriori*. No obstante, esto puede quedar muy bien aquí, porque nada se funda en ello o depende de ello [100].

inmutable por toda la eternidad, que es infinito en su género, que ni existe por sí mismo ni puede ser concebido por sí mismo, sino únicamente por medio de la extensión—, de todo esto, digo, no trataremos aquí, sino que tan sólo decimos que es un hijo, hechura o efecto inmediatamente creado por Dios [101].

**[3]** En cuanto al entendimiento en la cosa pensante, es, lo mismo que el primero, un hijo, hechura o creación inmediata de Dios, también creado por él desde toda la eternidad y que permanece inmutable por toda la eternidad. Pero esta propiedad suya es única, a saber, entenderlo todo clara y distintamente en todos los tiempos. Y de él emana una infinita o perfectísima satisfacción inmutable, que no puede dejar de hacer lo que hace [102].

Aunque lo que acabamos de decir, es suficientemente claro por sí mismo, aún lo demostraremos más claramente más adelante, en el tratado de las afecciones del alma, y por eso no decimos aquí nada más de ello.

## [49] CAPITULO X. *Qué es el bien y el mal* [103]

**[1]** Para decir, pues, brevemente qué es en sí mismo el bien y el mal, comenzaremos como sigue.

Algunas cosas están en nuestro entendimiento y no en la naturaleza, en cuyo caso son también una obra exclusivamente nuestra y sirven para entender distintamente las cosas. Entre ellas incluimos todas las relaciones que se refieren a cosas distintas, y a las que llamamos entes de razón [104].

**[2]** La cuestión es, pues, si el bien y el mal se incluyen entre los entes de razón o entre los seres reales. Ahora bien, puesto que el bien y el mal no son otra cosa que relaciones, está fuera de duda que deben



ser colocados entre los entes de razón. Pues jamás se dice que algo es bueno, sino en relación a otro que no es tan bueno o no nos es tan útil como otra cosa. Y así, cuando uno dice que un hombre es malo, no lo dice sino en relación a otro que es mejor; o también, que una manzana es mala, sino en relación a otra que es buena o mejor. Todo esto sería imposible poder decirlo, si esto *mejor* o *bueno*, en relación al cual ella fue calificada de tal, no existiera.

**[3]** Así, pues, cuando se dice que esto es bueno, no es decir otra cosa, sino que eso concuerda con la idea general que nosotros tenemos de tales cosas. Por consiguiente, como hemos dicho anteriormente, las cosas deben concordar con sus ideas particulares, cuyo ser constituye una esencia perfecta, y no con la idea general, ya que entonces ni existirían [105].

**[4]** En cuanto a confirmar lo que acabamos de decir, la cosa para nosotros está clara. No obstante, a modo de conclusión de lo dicho, todavía añadiremos las siguientes pruebas.

Todas las cosas que hay en la naturaleza, son o cosas o acciones. Ahora bien, el bien y el mal no son cosas ni acciones. Luego el bien y el mal no existen en la naturaleza.

En efecto, si el bien y el mal son cosas o acciones,
deben tener sus definiciones. Ahora bien, el bien y el [50]
mal (por ejemplo, la bondad de Pedro y la maldad de Judas) no tienen una definición fuera de la esencia de Judas y de Pedro, ya que ella sólo existe en la naturaleza y a ellos no hay que definirlos fuera de su esencia. Por tanto, se sigue, como antes, que el bien y el mal no son cosas ni acciones que existen en la naturaleza [106].

# DEL HOMBRE Y DE CUANTO LE PERTENECE

## Prefacio a la segunda parte

[1] Así como hemos tratado en la primera parte de Dios y de las cosas universales, así pasaremos ahora a tratar, en esta segunda parte, de las cosas particulares y limitadas. Pero no trataremos de todas, ya que son innumerables, sino tan sólo de las que conciernen al hombre. Respecto a éstas, señalamos, en primer lugar, qué es el hombre, en cuanto que consta de algunos modos comprendidos en los dos atributos que hemos hallado en Dios [107].

[2] Digo *de algunos modos,* porque yo no entiendo en absoluto que el hombre, en cuanto consta de espíritu (alma) o cuerpo sea una *sustancia.* En efecto, [52]
al comienzo de este libro hemos probado:

1. Que ninguna sustancia puede tener comienzo.
2. Que una sustancia no puede producir otra.
3. Que no pueden, en fin, existir dos sustancias [53]
iguales.

Dado, pues, que el hombre no ha existido desde la eternidad, que es limitado e igual a muchos hombres, no puede ser una sustancia [108].

**[3]** De ahí que todo cuanto tiene de pensamiento, no son más que propiedades del atributo pensante, que le hemos atribuido a Dios. Y, por otra parte, todo cuanto tiene de figura, movimiento y otras cosas, lo son igualmente del otro atributo que fue aplicado a Dios [109].

**[4]** Y, por más que algunos, por el hecho de que la naturaleza del hombre no puede existir ni ser entendida sin esos atributos, que también nosotros admitimos que son sustancias, se empeñan en probar que es uña sustancia, esto no tiene realmente otro fundamento que falsas suposiciones.

Pues, dado que la naturaleza de la materia o del cuerpo ha existido antes que la figura de este cuerpo humano existiera, esa naturaleza no puede ser propia del cuerpo humano, puesto que está claro que, en el tiempo en que el hombre no existía, ella no ha podido pertenecer siempre a la naturaleza del hombre [110].

**[5]** Y, si ellos establecen, como una regla fundamental, que pertenece a la naturaleza de una cosa aquello sin lo cual la cosa no puede existir ni ser entendida, nosotros la negamos. Pues nosotros ya hemos demostrado que ninguna cosa puede existir ni ser concebida sin Dios. Es decir, Dios debe existir y ser entendido antes de que estas cosas particulares sean entendidas. Hemos demostrado también que los géneros no pertenecen a la naturaleza de la definición, sino que aquellas cosas que no pueden existir sin otras, tampoco pueden ser entendidas sin ellas.

Si esto es así, ¿qué regla establecemos nosotros para poder saber, con su ayuda, qué pertenece a la naturaleza de una cosa?

La regla es, pues, ésta: pertenece a la naturaleza de



una cosa aquello sin lo cual la cosa no puede existir ni ser entendida. Pero no sólo esto, sino de tal suerte que la proposición sea siempre convertible, a saber, que el predicado no puede existir ni ser concebido sin la cosa [111].

De estos modos de los que consta el hombre *, comenzaremos, pues, a tratar ahora, al comienzo del siguiente capítulo.

---

5*,1. Nuestra alma es o una sustancia o un modo. No es sustancia, porque ya hemos demostrado que no puede existir en la naturaleza ninguna sustancia limitada. Luego es un modo [112]. [51]

2. Dado, pues, que es un modo, debe serlo o de la extensión sustancial o del pensamiento sustancial. No de la extensión. Luego del pensamiento.

3. El pensamiento sustancial, al no poder ser limitado, es infinitamente perfecto en su género y un atributo de Dios.

4. Un pensamiento sustancial debe poseer un conocimiento, idea, modo de pensamiento de todas y cada una de las cosas que existen, tanto de las sustancias como de los modos, sin excluir ninguno.

5. Decimos *que existen*, porque no hablamos de un conocimiento, idea, etc., que conoce en su esencia toda la naturaleza, formada por la interconexión de todas las esencias, sin su existencia particular, sino tan sólo del conocimiento, idea, etc., de las cosas particulares, que a cada momento llegan a la existencia.

6. Este conocimiento, idea, etc., de cada cosa particular que llega a existir, es, decimos nosotros, el alma de cada cosa particular.

7. Todas y cada una de las cosas particulares que llegan a existir, [52] llegan a ser tales mediante el movimiento y el reposo; y así son todos los modos que existen en la extensión y que llamamos cuerpos.

8. La diversidad de éstos surge únicamente mediante esta y aquella proporción de movimiento y reposo, en virtud de la cual esto es así y no de otro modo, esto es esto y no aquello.

9. Así, pues, por esta proporción de movimiento y reposo viene también a la existencia este nuestro cuerpo; y de él también, no menos que de todas las demás cosas, debe existir en la cosa pensante un conocimiento, idea, etc.; y así (surge) también el alma humana [113].

10. Este nuestro cuerpo, sin embargo, cuando todavía era un niño no nacido, estaba en otra proporción de movimiento y reposo; y, en consecuencia, también estará en otra, cuando estemos muertos. Mas no por ello dejará o dejó de darse también una idea, un conocimiento, etc., de nuestro cuerpo en la cosa pensante, como ahora; aunque en modo alguno la misma, ya que el actual se halla en otra proporción de movimiento y reposo.

[54] CAPITULO I. *De la opinión, la fe y el saber* [118]

**[1]** Para comenzar, pues, a hablar de los *modos* * de que consta el hombre, diremos: 1) cuáles son; 2) sus efectos; 3) su causa [119].

Respecto al *primer punto,* comencemos por aquellos que primero nos son conocidos, a saber, algunos conceptos o la conciencia del conocimiento de nosotros mismos y de las cosas que están fuera de nosotros [120].

**[2]** Estos conceptos los obtenemos, pues:

1. O simplemente *por fe* *, la cual fe surge o de la experiencia o de oídas;

---

11. Para causar, pues, en el pensamiento sustancial, una idea, conocimiento, modo de pensamiento, tal como es la nuestra actual, se requiere no un cuerpo cualquiera (entonces sería conocido de forma distinta de como lo es), sino un cuerpo tal que esté en esta precisa proporción de movimiento y reposo, y no en otra. Pues cual es el cuerpo, tal es el alma, idea, etc.

12. Así, pues, si un cierto cuerpo tiene y mantiene esa proporción, que es, por ejemplo, de 1 a 3, el alma y el cuerpo estarán igual que está ahora el nuestro, el cual está sin duda constantemente sometido al cambio, mas no tan grande que se salga de los límites de 1 a 3; sin embargo, cuanto cambia él, tanto cambia, a su vez, el alma [114].

13. Este cambio nuevo, surgido de otros cuerpos que actúan sobre nosotros, no puede existir sin que el alma, que cambia continuamente con él, lo perciba. Y este cambio es propiamente lo que nosotros llamamos sensación [115].

14. Pero, si otros cuerpos actúan sobre el nuestro tan violentamente, que no puede mantenerse la proporción de 1 a 3 del movimiento, eso constituye la muerte, y una aniquilación del alma, en cuanto que ella es tan sólo una idea, conocimiento, etc., de este cuerpo con esta proporción de movimiento y reposo [116].

15. Pero, como ella (el alma) es un modo en la sustancia pensante, también ha podido conocer y amar a ésta, junto con la de la extensión, y uniéndose con sustancias que son siempre las mismas, ha podido hacerse a sí misma eterna [117].

1* Los modos de que consta el hombre, son conceptos, que se dividen en: opinión, verdadera fe y conocimiento claro y distinto, causados por objetos, cada uno según su propia índole.

2* Estos conceptos de este tipo de fe son expuestos, por primera vez, en la pág. 67 (=II,2, §1-2) y es llamada de vez en cuando opinión, como lo es en realidad.



2. O los adquirimos también por una fe verdadera;

3. O los tenemos por una comprensión clara y distinta [121].

El primero está generalmente sujeto a error; el segundo y el tercero, aunque difieren el uno del otro, no pueden propiamente errar [122].

**[3]** Mas, para entender más claramente todo esto, pondremos un ejemplo, tomado de la regla de tres y que es el siguiente.

Alguno sólo ha oído decir que, en la regla de tres, si uno multiplica el segundo número por el tercero y después lo divide por el primero, halla entonces un cuarto número que tiene con el tercero una proporción igual a la del segundo con el primero. Y sin objetar que quien le expuso eso, pudo mentir, realizó sus operaciones en pleno acuerdo con ello, pese a no haber tenido de la regla de tres más conocimiento que el ciego de los colores. De ahí que, de todo cuanto pudo habérsele dicho, ha parloteado como el papagayo de aquello que uno le ha enseñado.

Un segundo, que es de comprensión más rápida, no se deja engatusar con dichos, sino que los somete a prueba en algunos cálculos particulares y, si los encuentra acordes con ellos, les da crédito. No obstante, con razón hemos dicho que también éste está sujeto a error. Pues, ¿cómo puede estar él seguro [55]
de que la experiencia de algunos particulares puede servirle de regla para todos?

Un tercero, no contentándose ni con el testimonio, porque puede engañar, ni con la experiencia de algunos particulares, porque es imposible que constituya una regla, interroga a la verdadera razón, la cual, bien utilizada, no ha engañado jamás. Entonces, ésta le dice que, en virtud de la propiedad de la proporcionalidad entre esos números, eso es así y no pudo ser ni resultar de otro modo.

Un cuarto, en cambio, que tiene un conocimiento

más claro, no necesita ni el testimonio, ni la experiencia, ni el arte de razonar, sino que él ve al instante, con su intuición, la proporcionalidad y todos los cálculos [123].

## CAPITULO II. *Qué es opinión, fe y conocimiento claro*

[1] Pasaremos ahora a tratar de *los efectos* de diferentes conocimientos, de que hemos hablado en el capítulo precedente. Y, como de paso, decimos de nuevo qué es opinión, fe y conocimiento claro [124].

[2] A la *opinión* la llamamos así, porque está sujeta a error y no tiene lugar jamás en algo de lo que estemos ciertos, sino más bien cuando se habla de conjeturar e imaginar.

Llamamos *fe* al segundo, porque las cosas que sólo captamos por la razón, no son vistas por nosotros, sino que tan sólo nos son conocidas mediante convicciones en el entendimiento, de que esto debe ser así y no de otro modo.

Llamamos, en cambio, *conocimiento claro* a aquel que no se adquiere mediante convicciones de la razón, sino mediante un sentimiento y un gozo de la cosa misma, y supera con mucho a los demás [125].

[3] Una vez dicho esto, pasemos ahora a sus efectos. A este respecto, decimos que del primero proceden todas las pasiones, que luchan contra la
[56] recta razón; del segundo los buenos deseos; y del tercero el amor verdadero y sincero, con todos sus retoños [126].

[4] Por tanto, nosotros ponemos como causa próxima de las pasiones, en el alma, el conocimiento. Pues consideramos absolutamente imposible que, si alguien no concibe ni conoce según los principios y



modos precedentes, pueda ser movido al amor o al deseo o a algún otro modo de querer [127].

## CAPITULO III. *Origen de las pasiones. Pasiones de la opinión*

[1] Veamos, pues, ahora, cómo, de acuerdo con lo que acabamos de decir, las pasiones tienen su origen en la opinión. Y para hacerlo correcta e inteligiblemente, propondremos algunas de ellas en particular y mostraremos en ellas, como en ejemplos, lo que decimos [128].

[2] Sea, pues, la *admiración* la primera que se encuentra en quien conoce la cosa por el primer modo. En efecto, como él saca de algunos particulares una *conclusión general* *, se queda como sorprendido, cuando ve algo que va contra esta conclusión suya. Y así, si alguien no ha visto más que ovejas con cola corta, se admira ante las ovejas de Marruecos,
que la tienen larga. Así, también, se dice de un [57]

2* No es correcto entender que la admiración deba ir siempre [56]
precedida de una conclusión formal, puesto que también se da sin ella, por ejemplo, cuando nosotros en silencio opinamos que la cosa es así y no de forma distinta a como solemos verla, oírla o entenderla, etc.

Por ejemplo, cuando Aristóteles dice: *el perro es un animal que ladra*, él está sacando la conclusión: *todo lo que ladra, es un perro*. Pero, cuando un campesino dice: *un perro*, está pensando en silencio lo mismo que Aristóteles con su definición. De suerte que, cuando un campesino oye ladrar, dice: *un perro*. De ahí que, si ellos oyeran alguna vez ladrar a otro animal, el campesino, que no había sacado ninguna conclusión, quedaría tan admirado como Aristóteles, que había sacado la conclusión.

Además, cuando llegamos a descubrir algo en que jamás habíamos pensado anteriormente, no sucede, sin embargo, tal cosa: o bien lo hemos conocido, en todo o en parte, anteriormente, pero no en idéntica situación a la actual, o bien no hemos sido nunca tan afectados por ello, etc.

campesino, que se había metido en la cabeza que fuera de sus campos no existían más, que, habiéndole desaparecido un buen día una vaca y viéndose obligado a ir a buscarla muy lejos, se quedó muy admirado de que fuera de sus pequeños campos existiera tan gran cantidad de otros campos.

[3] Y a buen seguro que esto también tiene que tener lugar en muchos filósofos, que se han creído que fuera del pequeño campo del globito terráqueo, donde ellos están, no existe ningún otro, puesto que ellos no lo observan.

En cambio, no existe jamás admiración en aquel que saca conclusiones correctas. He ahí una pasión [129].

[4] La segunda será *el amor*. Dado que éste surge o de conceptos verdaderos o de las opiniones o, en fin, del simple testimonio, veremos, en primer lugar, cómo surge de las opiniones y después de los conceptos (ya que el primero tiende a nuestra perdición y el segundo a nuestra salvación suprema) y después del tercero [130].

[5] Respecto al primero, es tal que cuantas veces alguien ve algo bueno, se siente siempre inclinado a unirse a ello y, por el bien que en ello observa, lo escoge como lo mejor, ya que fuera de él no conoce nada mejor ni más apetecible. Sin embargo, cuando viene a suceder, como es muy frecuente en este caso, que conozca algo mejor que lo conocido, torna al instante su amor del primer objeto al segundo. Lo cual haremos ver más claramente en el tratado de la libertad del hombre. [131]

[6] En cuanto al amor por conceptos verdaderos, como no es éste el lugar para hablar de él, lo pasaremos aquí por alto, y hablaremos del tercero y último, a saber, del amor que surge del simple testimonio [132].



[7] Este lo vislumbramos en los niños hacia sus padres. Ya que, por el solo hecho de que el padre dice que esto o aquello es bueno, y sin saber nada más al respecto, se sienten inclinados hacia ello. Este mismo es el que vemos en quienes pierden la vida por el amor a la patria, y en aquellos que, con sólo oír algo, llegan a enamorarse de ello [133].

[8] *El odio*, por su parte, al ser justo lo contrario [58] del amor, surge del error que procede de la opinión. En efecto, si alguien ha llegado a la conclusión de que una cosa es buena y otro viene a causar algún daño a la misma, surge el odio en él contra quien lo hizo. Tal odio jamás hubiera surgido, si él conociera el verdadero bien, como diremos más adelante. Ya que todo cuanto existe o se piensa, en comparación con el verdadero bien, no es más que la miseria misma. ¿No es, entonces, tan mísero amante más digno de compasión que de odio?

Finalmente, el odio surge también del simple testimonio, como lo vemos en los turcos contra los judíos y cristianos, en los judíos contra turcos y cristianos, en los cristianos contra judíos y turcos, etc. ¡Cuán ignorante es, en efecto, la gran masa de todos éstos acerca de la religión y las costumbres de los otros! [134].

[9] *El deseo* *, ya consista, como algunos quieren, en las ganas o apetencia de conseguir algo de que se carece, o, como quieren otros, en conservar las cosas de que ya disfrutamos, es cierto que no puede llegar a encontrarse sino bajo la apariencia del bien.

[10] Está claro, pues, que el deseo, igual que el amor de que se acaba de hablar, surge del primer

---

9* La primera definición es la mejor, porque, cuando la cosa es disfrutada, el deseo cesa. Por tanto, la disposición que hay en nosotros a conservar la cosa, no es un deseo, sino temor a perder la cosa amada.

modo de conocimiento. Si alguien, en efecto, ha oído que una cosa es buena, siente ganas y apetencia de ella, como se ve en un enfermo que, con sólo oír decir a un médico que tal o cual remedio es bueno para su enfermedad, al instante se siente atraído por él.

El deseo surge también de la experiencia, como se ve en la práctica de los médicos que, habiendo comprobado algunas veces que un remedio es bueno, han solido tenerlo como cosa infalible [135].

[11] Todo lo que hemos dicho de estas pasiones, se puede aplicar a todas las demás, como es claro para cualquiera. Y, como a continuación comenzaremos a investigar cuáles son para nosotros racionales y cuáles irracionales, no diremos más sobre esto, sino que lo dejaremos aquí.

[59] CAPITULO IV. *Qué procede de la fe. Y del bien y del mal en el hombre* [136]

[1] Dado que hemos probado, en el capítulo precedente, cómo las pasiones surgen del error de la opinión, veamos ahora los efectos de los otros dos modos de conocimiento: y, en primer lugar, de aquel que hemos llamado *verdadera fe* *.

1* La fe es un asentimiento firme, fundado en razones, por el cual estoy convencido en mi entendimiento de que la cosa es verdaderamente y fuera de mi entendimiento tal como yo estoy convencido (de ella) en mi entendimiento.

Digo *un asentimiento firme, fundado en razones*, para distinguirla tanto de la opinión, que siempre es dudosa y está sujeta a error, como del saber, que no consiste en una convicción fundada en razones, sino en una unión inmediata con la cosa misma.

Digo que la cosa es verdaderamente y tal fuera de mi entendimiento: *verdaderamente*, porque las razones no me pueden engañar en esto, ya que, de lo contrario, no se distinguiría de la opinión; *tal*, porque ella sólo me puede decir qué le corresponde ser a la cosa, y no qué es la cosa en verdad, ya que, en otro caso, no se distinguiría del saber; *fuera*, porque nos hace disfrutar intelectualmente, no de lo que está en nosotros, sino de lo que está fuera de nosotros [137].



[2] Esta nos muestra sin duda qué le corresponde ser a la cosa, pero no qué es en realidad. Y éste es el motivo por el cual la fe no nos hace unir con la cosa creída. Digo, pues, que ella nos dice qué le corresponde ser a la cosa, y no qué es. Entre lo uno y lo otro existe una gran diferencia.

En efecto, como hemos dicho en nuestro ejemplo de la regla de tres, si uno puede hallar, en virtud de la proporcionalidad, un cuarto número que es al tercero como el segundo al primero, también puede, haciendo divisiones y multiplicaciones, decir que los cuatro números son proporcionales. Aunque esto es así, no puede menos de hablar de ello como de una cosa que le es exterior. En cambio, si él llega a contemplar la proporcionalidad tal como hemos mostrado en el cuarto ejemplo, entonces dice con verdad que la cosa es tal, porque ella está en él y no fuera de él. Esto acerca del primero.

[3] El segundo efecto de la verdadera fe es que [60]
nos conduce a un conocimiento claro, mediante el cual amamos a Dios y, además, nos hace captar intelectualmente las cosas que no están en nosotros, sino fuera de nosotros.

[4] El tercer efecto es que nos proporciona el conocimiento del bien y del mal y nos señala todas las pasiones que hay que destruir. Y, como antes hemos dicho que las pasiones que surgen de la opinión, están sujetas a grandes males, merece la pena que veamos ahora cómo son cernidas, a fin de que veamos qué hay de bueno y qué de malo en ellas [138].

Para hacerlo como conviene, examinémoslas siguiendo el mismo método que antes, a fin de lograr saber cuáles debemos escoger y cuáles desechar.

Pero, antes de pasar a esto, digamos brevemente qué es el bien y el mal del hombre.

[5] Hemos dicho anteriormente que todas las cosas están sometidas a la necesidad y que en la

**[2]** Algunos objetos son perecederos en sí mismos; otros son imperecederos por su causa; pero hay un tercero que es eterno e imperecedero exclusivamente por su propia fuerza y potencia.

Perecederos son todas las cosas particulares, que no han existido desde todo tiempo o que han recibido un comienzo.

Los otros son todos los modos que son, según hemos dicho, causa de los modos particulares.

El tercero es Dios o, lo que nosotros consideramos lo mismo, la Verdad[145].

**[3]** El amor nace, pues, del concepto y del conocimiento que tenemos de una cosa. Y cuanto mayor y más excelente se demuestre que es la cosa, tanto mayor también es en nosotros el amor.

**[4]** El poder de librarnos del amor surge de dos modos: o por el conocimiento de una cosa mejor o por la experiencia de que la cosa amada, que antes fue tenida por grande y excelente, lleva consigo mucha desventura y desgracia[146].

**[5]** El amor es de tal naturaleza que jamás intentamos (como lo hacemos con la admiración y otras pasiones) liberarnos de él. Y ello por dos razones: porque es imposible y porque es necesario que no nos libremos de él.

*Imposible*, porque él no depende de nosotros, sino tan sólo del bien y utilidad que descubrimos en el objeto. Ya que, si no quisiéramos amar nada, sería necesario que antes no conociéramos nada, lo cual no depende de nuestra libertad: porque, si no conociéramos nada, sin duda que tampoco seríamos nada.

*Necesario* no librarnos de él, ya que, dada la debilidad de nuestra naturaleza, no podríamos existir sin gozar de algo a lo que estemos unidos y fortalecidos[147].



**[6]** De esos tres tipos de objetos, ¿cuáles debemos, por tanto, escoger y rechazar? [63]

En cuanto a los objetos *perecederos* (ya que, como hemos dicho, debido a la debilidad de nuestra naturaleza, necesariamente debemos amar algo y unirnos con ello para existir), es cierto que no podemos en absoluto ser fortalecidos en nuestra naturaleza mediante el amor y la unión con las cosas perecederas, dado que ellas mismas son débiles y un cojo no puede sostener a otro.

Y no sólo no nos ayudan, sino que incluso nos perjudican. Hemos dicho, en efecto, que el amor es una unión con el objeto que nuestro entendimiento estima ser excelente y bueno. Y por tal entendemos una unión por la cual el amante y el amado llegan a ser una misma cosa o a formar juntos un todo. Y, por tanto, es sin duda miserable aquel que se une con una cosa perecedera. Pues, como ésta está fuera de su poder y sujeta a muchos azares, es imposible que, si ella llega a sufrir, pueda él librarse de ello[148].

Nuestra conclusión es, pues, la siguiente. Si quienes aman las cosas perecederas, que aún tienen algún ser, son tan miserables, ¡cuánto no lo serán quienes aman los honores, las riquezas y los placeres, que no tienen en absoluto esencia alguna![149]

**[7]** Baste con lo dicho para demostrar cómo la razón nos enseña a alejarnos de cosas tan perecederas. Ya que, por lo que ahora hemos dicho, está claramente desvelado el veneno y el mal que está metido y escondido en el amor a esas cosas. Pero aún lo vemos de forma incomparablemente más clara, si advertimos de qué bien tan magnífico y excelente somos separados a causa del gozo de ellas.

**[8]** Más arriba hemos dicho que las cosas que son perecederas, están fuera de nuestro poder. Que se nos comprenda bien: no queremos decir que seamos una causa libre, que no depende de otra alguna. Cuando [64]

decimos que algunas cosas están en nuestro poder y otras no, por las que están en nuestro poder entendemos más bien aquellas que efectuamos mediante o junto con el orden de la naturaleza, de la que nosotros somos una parte. Por aquellas que no están en nuestro poder, aquellas que, por lo mismo que están fuera de nosotros, no están sometidas a ningún cambio por nuestra parte, ya que están muy alejadas de nuestra esencia efectiva, tal como está constituida por la naturaleza[150].

[9] Prosiguiendo, pues, pasaremos ahora a la segunda clase de objetos, aquellos que, aunque eternos e *imperecederos*, no son tales, sin embargo, por su propia fuerza.

Si llevamos a cabo una pequeña investigación sobre ellos, comprobaremos al instante que no son más que simples modos, que dependen inmediatamente de Dios. Y, como la naturaleza de éstos es tal, no pueden ser concebidos por nosotros, a menos que tengamos a la vez un concepto de Dios, en el cual, por ser perfecto, debe descansar necesariamente nuestro amor. Por decirlo en una palabra, nos será imposible que, si empleamos bien nuestro entendimiento, podamos dejar de amar a Dios.

[10] Las razones de esto son claras. En primer lugar, que experimentamos que tan sólo Dios tiene un ser, mientras que todas las otras cosas no son seres, sino más bien modos. Y dado que los modos no pueden ser correctamente entendidos sin el ser del que dependen inmediatamente; y que hemos demostrado anteriormente que, si amamos algo y llegamos a conocer una cosa mejor que la que amamos, nos entregamos siempre inmediatamente a ella y dejamos la primera; se sigue, sin discusión alguna, que, si llegamos a conocer a Dios, que contiene en sí solo toda la perfección, necesariamente debemos amarlo.



[11] En segundo lugar, si empleamos bien nuestra razón en el conocimiento de las cosas, las debemos conocer en sus causas. Ahora bien, dado que Dios es causa primera de todas las otras cosas, el conocimiento de Dios está, por su propia naturaleza, antes del conocimiento de las otras cosas, puesto que el conocimiento de todas éstas debe derivarse del conocimiento de la causa primera[151]. [65]

Y el amor verdadero nace siempre del conocimiento de que la cosa es magnífica y buena. ¿Qué otra cosa podrá, por tanto, seguirse de ahí, sino que no podrá volcarse sobre nadie con más plenitud que sobre nuestro Dios? Pues sólo él es magnífico y un bien perfecto.

[12] Ahora vemos, pues, cómo hacemos fuerte el amor y cómo también él debe reposar *únicamente en Dios*.

Cuanto nos queda aún por decir del amor, procuraremos decirlo, cuando tratemos del último modo de conocimiento. A continuación, investigaremos, como hemos prometido antes, qué pasiones tenemos que aceptar y cuáles que rechazar.

## CAPITULO VI. *Del odio*

[1] El odio es una inclinación a desechar de nosotros algo que nos ha causado algún mal.

Por eso, es el momento de señalar que nosotros solemos realizar nuestras acciones de dos modos, a saber, o con pasiones o sin ellas. Con pasiones, como se ve de ordinario en los señores contra sus criados que han hecho algo mal, lo cual no sucede por lo general sin cólera. Sin pasiones, como se dice de Sócrates, que, cuando se veía forzado a castigar a su siervo para corregirlo, nunca lo hizo cuando sentía que su ánimo estaba excitado contra ese siervo suyo[152].

[2] Puesto que ahora vemos que nuestras obras son ejecutadas por nosotros con o sin pasiones, pensamos que está claro que aquellas cosas, que nos estorban o nos han estorbado, pueden ser eliminadas, si es necesario, sin turbación por nuestra parte. Porque, ¿qué es mejor, que huyamos de las cosas con aversión y odio o que las soportemos con la fuerza de las razones y sin perturbación del ánimo, ya que
|66| estimamos que esto es posible?

En primer lugar, es seguro que, si hacemos sin pasiones lo que nos corresponde hacer, no puede resultar de ahí ningún mal. Y, como entre bien y mal no hay término medio, vemos que, así como es malo obrar con pasiones, debe ser bueno obrar sin ellas.

[3] Examinemos, en cambio, un poco más si implica algún mal el huir de las cosas con odio y aversión.

Por lo que toca al odio que procede de las opiniones, es seguro que no debe tener lugar en nosotros, puesto que sabemos que una misma cosa puede ser, en un momento, buena para nosotros y, en otro, mala, como sucede siempre con las hierbas medicinales [153].

Lo cual se reduce, finalmente, a esto: si el odio nace únicamente de la opinión y no también del razonamiento verdadero. Ahora bien, para examinarlo correctamente, nos parece oportuno explicar claramente qué es el odio y distinguirlo bien de la aversión.

[4] Digo, pues, que el odio es una turbación del alma contra alguien que nos ha hecho mal voluntaria y conscientemente. La aversión, en cambio, es la perturbación que surge en nosotros contra una cosa a causa de la molestia o el dolor que pensamos u opinamos pertenecerle por naturaleza. Digo por naturaleza, porque, si no suponemos esto, no sentimos aversión hacia ella, aunque hayamos recibido de ella alguna molestia o dolor, ya que, por el contrario, tenemos que esperar de ella alguna utilidad. Y así, si alguien se ha herido con una piedra o un cuchillo, no por eso siente aversión alguna hacia ellos [154].



[5] Hechas estas observaciones, veamos ya brevemente los efectos de ambos. Del odio proviene la tristeza; y, si el odio es grande, produce la ira, la cual no sólo trata, como el odio, de huir de la cosa odiada, sino también de destruirla, en cuanto le es factible. De este gran odio procede también la envidia [155].

De la aversión, en cambio, proviene alguna tristeza, porque intentamos privarnos de algo que, por ser real, debe tener siempre también su esencia y perfección.

[6] Por lo ahora dicho se puede entender fácil- |67|
mente que, si usamos correctamente nuestra razón, no podemos tener ningún odio ni aversión hacia cosa alguna, ya que, de hacerlo así, nos privamos de la perfección que existe en toda cosa. Y así vemos también, mediante la razón, que no podemos jamás tener absolutamente ningún odio contra alguien, puesto que, si queremos algo de cuanto existe en la naturaleza, siempre lo debemos cambiar en mejor, o para nosotros o para la cosa misma.

[7] Y, dado que un hombre perfecto es lo mejor que conocemos de cuanto tenemos presente o ante los ojos, también es con mucho lo mejor, para nosotros y para cada hombre en particular, que tratemos en todo tiempo de educarlos para que alcancen el estado más perfecto. Pues sólo así podemos nosotros recibir de ellos el mayor fruto y ellos de nosotros.

El medio para ello es tomar incesantemente a los hombres tal como nuestra buena conciencia no deja de enseñarnos y amonestarnos, ya que ella jamás nos incita a nuestra perdición, sino siempre a nuestra salvación [156].

**[8]** A modo de conclusión, decimos que el odio y la aversión contienen en sí tantas imperfecciones como, por contra, contiene el amor perfecciones. Este, en efecto, produce siempre mejora, fortalecimiento y crecimiento, que es la perfección; mientras que el odio, al revés, siempre tiende a la destrucción, al debilitamiento y la aniquilación, que es la imperfección misma.

## CAPITULO VII. *De la alegría y la tristeza*

**[1]** Una vez visto cómo el odio y la admiración son de tal naturaleza que podemos decir sin reparos que jamás pueden tener lugar en aquellos que usan su entendimiento como corresponde, seguiremos con el mismo método y hablaremos de otras pasiones. Comenzaremos, pues, por el *deseo* y la *alegría*.

[68] Puesto que éstos surgen de las mismas causas que el amor, no tenemos que decir de ellos otra cosa, sino que debemos recordar y traer a la memoria lo que dijimos en otro momento. Por eso los dejamos de momento[157].

**[2]** A éstos añadiremos la *tristeza*, de la cual diremos que surge de la opinión y del error que de ésta deriva, ya que proviene, en realidad, de la pérdida de algún bien.

En efecto, anteriormente hemos dicho que todo cuanto hacemos, debe tender al progreso y al perfeccionamiento. Ahora bien, es cosa cierta que, mientras estamos tristes, nos hacemos a nosotros mismos incapaces de conseguirlo. Por eso, es necesario que nos libremos de ella. Y lo podemos lograr pensando en los medios de recuperar la cosa perdida, en cuanto esté en nuestro poder. Y, si no podemos, es necesario, en todo caso, que la destruyamos, a fin de no caer en todas las miserias que la tristeza trae necesariamente consigo. Y ambas cosas (debemos hacerlas) con alegría; ya que es de locos querer recuperar y mejorar un bien perdido deseando y fomentando nosotros mismos un mal.



**[3]** Finalmente, quien usa correctamente su entendimiento, debe necesariamente conocer primero a Dios. Ahora bien, Dios es, como hemos probado, el sumo bien y todo bien. De ahí se sigue, sin discusión, que quien usa correctamente su entendimiento, no puede caer en tristeza alguna. ¿Pero cómo? Descansa en el bien que es todo bien y en el que reside la plenitud de toda alegría y satisfacción. Pues, como antes se ha dicho, la tristeza nace de la opinión y de la ignorancia[158].

## CAPITULO VIII. *Del aprecio y el desprecio, etc.*

**[1]** A continuación, hablaremos del aprecio y del desprecio, la nobleza y la humildad, la soberbia y la falsa humildad. A fin de distinguir en ellas el bien y el mal con precisión, las examinaremos por pasos[159].

**[2]** El *aprecio* y el *desprecio* sólo se dan respecto a algo grande o pequeño, como cuando conocemos una cosa que es grande o pequeña, en nosotros o fuera de nosotros.

**[3]** El *orgullo* no se extiende fuera de nosotros y [69] sólo se aplica a uno que valora exactamente su perfección, sin guiarse por la pasión ni por la estima de sí mismo.

**[4]** La *humildad* se da cuando alguien conoce su imperfección, sin dejarse llevar por el desprecio de sí mismo, y no se extiende fuera del hombre humilde.

**[5]** La *soberbia* se da cuando alguien llega a apropiarse de una perfección que no se halla en él.

**[6]** La *falsa humildad* se da cuando alguien se atribuye a sí mismo una imperfección que no le pertenece. No hablo de los hipócritas, que, para engañar a otros, se menosprecian sin creerlo, sino de aquellos que creen que las imperfecciones que se atribuyen, son reales[160].

**[7]** Una vez hechas estas observaciones, ya aparece suficientemente claro qué *bien o mal* encierra cada una de estas pasiones.

Por lo que concierne al *orgullo* y a la *humildad*, dan a conocer su propia excelencia, puesto que decimos que quien las posee, conoce exactamente su perfección o imperfección. Y ese conocimiento es, según nos lo enseña la razón, el medio principal por el que llegamos a nuestra perfección. Ya que, si conocemos exactamente nuestro poder y perfección, vemos claramente qué es lo que tenemos que hacer para alcanzar nuestro fin bueno. Y, al revés, si conocemos nuestra deficiencia e impotencia, vemos qué nos toca evitar.

**[8]** Por lo que respecta a la *soberbia* y a la *falsa humildad* también su definición nos da a conocer que nacen de ciertas opiniones. Pues nosotros decíamos que aquélla se aplica a aquel que se atribuye a sí mismo una perfección que no le pertenece. Y la falsa humildad es justamente lo contrario.

**[9]** Por lo dicho aparece que, así como el *orgullo* y la *verdadera humildad* son buenos y saludables, por el contrario, la *soberbia* y la *falsa humildad* son malas y perniciosas. Aquéllos, en efecto, no sólo sitúan a quien las posee en un estado muy bueno, sino que son el recto camino por el que nosotros nos elevamos
[70] a nuestra suprema salvación. Estas, en cambio, no sólo no nos llevan a nuestra perfección, sino que nos arrastran a nuestra total perdición. La *falsa humildad* es la que nos impide hacer lo que, de otro modo, deberíamos hacer para hacernos perfectos, como vemos en los escépticos: por negar que el hombre pueda poseer alguna verdad, se privan a sí mismos de ella mediante esa negación. La *soberbia* es la que nos hace emprender cosas que conducen directamente a nuestra perdición, como se ve en todos aquellos que han creído y creen estar admirablemente con Dios, por lo cual, no temiendo peligro alguno y confiados en todo, desafían al agua y al fuego y van a parar así a la muerte más mísera.



**[10]** Respecto al *aprecio y al desprecio* no hay más que decir, sino recordar bien lo que anteriormente hemos dicho acerca del amor[161].

## CAPITULO IX. *De la esperanza, el temor, etc.*

**[1]** Ahora comenzaremos a hablar de la esperanza y del temor, de la seguridad, de la desesperación y de la fluctuación, de la valentía, la audacia y la emulación, de la pusilanimidad y del miedo. Las abordaremos, como venimos haciendo, una por una y después mostraremos cuáles nos son perjudiciales y cuáles beneficiosas.

Lo podemos hacer muy fácilmente, si atendemos a los conceptos que podemos tener de una cosa que es futura, ya sea buena ya sea mala[162].

**[2]** Los conceptos que tenemos respecto a la cosa misma, son: o que la cosa es considerada por nosotros como contingente, es decir, que puede suceder o no suceder, o que debe suceder necesariamente. Y con respecto al concepto: que él (quien lo tiene) deba hacer algo o bien para favorecer que suceda o para impedirlo[163].

**[3]** De estos conceptos se derivan todas estas pasiones como sigue.

[71] Si concebimos que una cosa futura es buena y que puede acaecer, el alma recibe con ello una forma que llamamos *esperanza*, la cual no es sino una especie de alegría, aunque mezclada con cierta tristeza. Y, a la inversa, si juzgamos que la cosa futura es mala, nace en nuestra alma la forma que llamamos *temor*.

En cambio, cuando concebimos que la cosa es buena y que sucederá necesariamente, se produce en el alma esa tranquilidad que denominamos *seguridad*, y que es cierta alegría, no mezclada con tristeza como en la esperanza. Por el contrario, si concebimos que la cosa es mala y que sucederá necesariamente, nace en el alma la *desesperación*; que no es otra cosa que cierta especie de tristeza.

**[4]** Hasta aquí hemos hablado de las pasiones comprendidas en este capítulo y hemos dado su definición en sentido afirmativo, y así hemos dicho qué es cada una de ellas. También las podemos definir al revés, de forma negativa, como sigue. Esperamos que el mal no suceda y tememos que el bien no suceda; estamos seguros de que el mal no sucederá y desesperamos de que el bien no suceda.

**[5]** Una vez dicho esto acerca de las pasiones, en cuanto que nacen de los conceptos que se refieren a la cosa misma, tenemos que hablar ahora de aquellas que nacen de los conceptos que se refieren a aquel que concibe la cosa. Son las siguientes.

Si debemos hacer algo para producir una cosa y no tomamos ninguna decisión sobre ello, el alma recibe una forma que denominamos *fluctuación*. En cambio, si ella se decide virilmente a realizar la cosa y ésta es factible, entonces se llamará *coraje*; y, si la cosa es difícil de realizar, entonces se llamará *valor* o *valentía*. Pero, si uno decide hacer una cosa porque otro, que



la ha hecho antes, ha tenido éxito, llamamos a eso *emulación*.

Si alguno sabe qué decisión tomar para favorecer [72] una cosa buena o para impedir una mala, y, sin embargo, no lo hace, esto se llama *pusilanimidad*; y, si ésta es muy grande, se llama *miedo*. Finalmente, los *celos* son una inquietud por poder disfrutar y conservar uno solo algo que se posee actualmente [164].

**[6]** Puesto que sabemos de dónde nacen estas pasiones, nos resultará muy fácil probar cuáles son buenas y cuáles malas.

Por lo que respecta a la esperanza, el temor, la seguridad, la desesperación y los celos, es cierto que nacen de una mala opinión. Ya que, como hemos demostrado antes, todas las cosas tienen sus causas necesarias y deben suceder necesariamente como suceden.

Y, aunque la *seguridad* y la *desesperación*, parecen tener lugar dentro del orden y de la secuencia inviolable de causas (puesto que en ellas todo es inviolable e inquebrantable), sin embargo, vistas las cosas con objetividad, está muy lejos de ser así. En efecto, la seguridad y la desesperación no se dan jamás, si no se han dado antes la *esperanza* y el *temor*, ya que reciben de éstas su ser. Y así, por ejemplo, si alguien supone que es bueno aquello que todavía tiene que esperar, recibe en su alma la forma que llamamos esperanza; y cuando se ha cerciorado del bien esperado, recibe el alma la tranquilidad que llamamos seguridad. Y lo que decimos de la seguridad, debe ser dicho igualmente de la desesperación.

Ahora bien, de acuerdo con lo que hemos dicho acerca del amor, estas pasiones no pueden tener lugar en un hombre perfecto, puesto que presuponen cosas a las que no debemos adherirnos a consecuencia de su naturaleza variable, como se ha señalado en la explicación del amor. Pero tampoco debemos separarnos de ellas, como se ha demostrado en la explicación del

odio. Y, a pesar de ello, el hombre, que se halla en estas pasiones, está toda la vida sometido a esa adhesión y aversión.

[7] Por lo que toca a la *fluctuación*, la *pusilanimidad* y el *miedo*, su propia índole y naturaleza nos dan a conocer su imperfección, ya que todo lo que hacen en
[73] nuestro provecho, no procede de las acciones de su naturaleza, en cuanto negativa. Por ejemplo, si a alguien que espera algo, que él supone ser bueno y que, sin embargo, no es bueno, le falta el coraje exigido para su realización, a causa de su fluctuación o pusilanimidad, viene a verse libre del mal, que él suponía bien, negativamente o por casualidad. Estas pasiones no pueden, en modo alguno, encontrarse en el hombre que es guiado por la razón verdadera.

[8] Finalmente, respecto al *coraje*, la *valentía* y la *emulación*, no tenemos que decir otra cosa, aparte de lo que ya hemos dicho acerca del amor y el odio [165].

## CAPITULO X. *Del remordimiento y el arrepentimiento*

[1] Ahora hablaremos, pero brevemente, del remordimiento y del arrepentimiento. Estos no existen nunca, sino acompañados de sorpresa. El *remordimiento*, en efecto, sólo proviene de que hacemos algo de cuya bondad o maldad dudamos; y el *arrepentimiento*, de que hemos hecho algo que es malo.

[2] Y, como muchos hombres, que usan bien su entendimiento, yerran a veces por faltarles el hábito exigido para emplear siempre bien la inteligencia, cabría pensar quizá que este remordimiento y arrepentimiento les traigan después al recto camino y sacar de ahí la conclusión, como hace todo el mundo, de que son buenos.



Pero, si queremos examinarlos correctamente, encontraremos que no sólo no son buenos, sino que, por el contrario, son perjudiciales y que, por consiguiente, son malos. Pues es evidente que vamos siempre por el recto camino hacia la verdad más bien guiados por la razón y el amor que por el remordimiento y el arrepentimiento. Por desgracia, son, pues, un mal, ya que son una especie de tristeza, la cual hemos demostrado anteriormente que es mala. Por eso, debemos procurar alejarla de nosotros como mala y, en consecuencia y por ser igualmente malos, debemos esquivar aquéllos y huir de ellos [166].

## CAPITULO XI. *De la burla y la broma* [167] [74]

[1] La *burla* y la *broma* se fundan en una falsa opinión y revelan en el bromista y el burlón una imperfección.

Se fundan en una falsa opinión, porque se cree que aquel que es objeto de la burla, es la primera causa de sus obras y que no dependen necesariamente de Dios, igual que todas las otras cosas de la naturaleza.

Revelan en el burlón una imperfección, porque o bien aquel de quien se burlan, es digno de burla o no. Si no lo es, demuestran una mala índole, por burlarse de quien no es digno de burla. Si lo es, demuestran que quienes se burlan, conocen en aquellos, de los que se burlan, una imperfección, que ellos están obligados a mejorar, no con la burla, sino más bien con buenos razonamientos [168].

[2] En cuanto a la *risa*, no tiene en cuenta a otro, sino tan sólo al hombre que advierte algo bueno en sí mismo. Y, como ésta es cierta especie de alegría, no hay que decir nada de ella, sino lo que se ha dicho ya de la alegría.

Hablo de la risa causada por cierta idea que la

provoca, y en modo alguno de la risa causada por el movimiento de los espíritus; pues, como ésta no tiene nada que ver ni con el bien ni con el mal, estaría fuera de nuestro objetivo hablar aquí de ella[169].

**[3]** Respecto a la *envidia*, la *cólera* y la *indignación*, no se dirá aquí nada nuevo, sino que recordaremos lo que antes hemos dicho del odio.

## CAPITULO XII. *De la honra, la vergüenza y la desvergüenza*

**[1]** Ahora hablaremos, brevemente también, de la honra, la vergüenza y la desvergüenza.

La *honra* es una especie de alegría, que cada uno siente en sí mismo, cuando comprueba que su obrar es estimado y apreciado por otros, sin que persigan con ello ningún otro beneficio o provecho.

La *vergüenza* es una especie de tristeza que surge en uno, cuando llega a ver que su obrar es despreciado por otros, sin que persigan ningún otro perjuicio o daño.

[75] La *desvergüenza* no es otra cosa que la carencia o rechazo de la vergüenza, no con razones, sino por ignorancia de la vergüenza (como en los niños, los hombres salvajes, etc.), o porque, cuando uno ha pasado por grandes desprecios, después pasa absolutamente de todo sin miramiento alguno.

**[2]** Una vez que conocemos estas pasiones, conocemos a la vez la vanidad e imperfección que ellas implican. Porque la *honra* y la *vergüenza* no sólo no son algo ventajoso, de acuerdo con lo que hemos señalado en sus definiciones, sino que son perjudiciales y rechazables, puesto que ellas se fundan en el amor propio y en la opinión de que el hombre es una causa primera de sus obras y, por tanto, digno de alabanza y vituperio[170].



**[3]** Con esto, sin embargo, no quiero decir que uno deba vivir entre los hombres, como si uno debiera vivir lejos, donde no hay lugar alguno para la honra y la vergüenza. Por el contrario, yo sostengo más bien que nosotros no sólo somos libres de utilizarlas, si las empleamos para utilidad y perfeccionamiento de los hombres, sino que incluso podemos hacerlo así recortando nuestra propia libertad, por lo demás perfecta y legítima.

Por ejemplo, si alguien se viste lujosamente a fin de ser admirado, busca una honra que nace del amor a sí mismo, sin tener en cuenta para nada su prójimo. Pero, si alguien ve que se desprecia y pisotea su sabiduría (con la que él debiera ser útil a su prójimo), porque lleva un mal vestido, hará bien si, con el propósito de ayudarles, se procura un vestido con el que no les llame la atención, haciéndose igual a su prójimo para ganarlo[171].

**[4]** Por lo que toca, además, a la *desvergüenza*, se nos muestra a sí misma de tal forma que, para ver su deformidad, no necesitamos nada más que su definición, y con esto bastará.

## CAPITULO XIII. *Del reconocimiento, la gratitud y la ingratitud* [76]

**[1]** Se trata ahora del *reconocimiento*, la *gratitud* y la *ingratitud*. Por lo que concierne a los dos primeros, son las tendencias que tiene el alma a reconocer o hacer algún bien a su prójimo. Digo *reconocer*, si se trata de devolver el bien a quien ha hecho el bien; digo *hacer*, si nosotros mismos hemos obtenido o recibido algún bien.

**[2]** Bien sé que la mayor parte de los hombres juzgan que estas pasiones son buenas. Mas eso no

impide que yo me atreva a decir que no deben tener lugar alguno en un hombre perfecto. Porque un hombre perfecto sólo es movido por la necesidad, y no por ninguna otra causa, a ayudar a su prójimo; de ahí que se sienta tanto más obligado a ayudar a los más impíos, cuanto más miserable y necesitado ve que es su ser.

**[3]** La *ingratitud* es un desprecio de la gratitud, como la desvergüenza lo es de la vergüenza. Y, como ella no tiene relación alguna con razones, sino que procede exclusivamente de la avaricia o de un excesivo amor propio, tampoco puede ella hallarse en un hombre perfecto [172].

## CAPITULO XIV. *Del pesar. Y del bien y el mal en las pasiones* [173]

**[1]** El pesar debe ser, pues, lo último de que hablaremos y con lo que cerraremos este tratado de las pasiones.

El pesar es, pues, cierta especie de tristeza, que surge de la comprobación de que hemos perdido un bien y de que no hay esperanza alguna de recuperarlo. Nos pone de manifiesto nuestra imperfección de tal suerte que, con sólo contemplarla, comprobamos que es mala. Pues hemos demostrado anteriormente que es malo ligarse y afincarse en cosas que pueden llegar a fallarnos y que jamás podemos tenerlas como las queremos. Y, como es una especie de tristeza, se sigue que debemos evitarla, como hemos señalado antes, al tratar de la tristeza [174].

[77] **[2]** También creo haber mostrado y demostrado suficientemente que es tan sólo la fe verdadera o la razón la que nos conduce al conocimiento del bien y del mal. Y así, en la medida en que mostremos que la



primera y principal causa de todas estas pasiones es el conocimiento, quedará claro que, si usamos bien nuestro entendimiento y razón, jamás podremos caer en una de éstas que hay que rechazar. Digo *nuestro entendimiento,* porque yo no creo que la sola razón sea capaz de liberarnos de todas éstas, como demostraremos más adelante, en su lugar.

**[3]** Debemos, sin embargo, señalar, respecto a las pasiones, algo excelente: cómo vemos y comprobamos que todas las pasiones que son buenas, son de tal índole y naturaleza, que no podemos ni existir ni subsistir sin ellas, y que nos pertenecen de algún modo esencialmente, como sucede con el amor, el deseo y todo lo que es propio del amor.

Cosa muy distinta sucede, en cambio, con aquellas que son malas y dignas de ser rechazadas por nosotros, ya que no sólo podemos muy bien existir sin ellas, sino que sólo somos propiamente lo que nos corresponde ser, cuando nos hemos liberado de ellas.

**[4]** Para proyectar, pues, más luz todavía sobre todo esto, conviene señalar que el fundamento de todo bien y mal es el amor que recae sobre un determinado objeto. Porque, en la medida en que uno no ama el único objeto que es digno de ser amado (a saber, Dios, como antes se ha dicho), sino las cosas que por propia índole y naturaleza son perecederas, se sigue necesariamente (dado que este objeto está sujeto a muchos azares e incluso a su propia aniquilación) el odio, la tristeza, etc., a consecuencia de los cambios del objeto amado. Odio, si uno le quita el objeto amado. Tristeza, si él llega a perderlo. Honra, si se apoya sobre el amor de sí mismo. Reconocimiento y gratitud, si uno no ama a su prójimo por Dios.

Por el contrario, si el hombre llega a amar a Dios, [78]
que es y permanece siempre inmutable, es imposible que caiga en esta cloaca de pasiones. Y a partir de ahí sentamos, como regla firme e inquebrantable, que

Dios es la causa primera y única de todo nuestro bien y un libertador de todos nuestros males.

**[5]** Así, también hay que señalar que sólo el amor es ilimitado. En efecto, cuanto más aumenta, más excelente es, puesto que recae sobre un objeto que es infinito. De ahí que puede aumentar siempre, cosa que no puede suceder en ninguna otra cosa, sino sólo en ésta. Y quizá esto nos sirva más adelante de base para demostrar la inmortalidad del alma y cómo o de qué manera ésta puede ser[175].

[492] **[6]** Habiendo hablado, pues, hasta ahora, de todo lo que nos muestra el tercer modo o efecto de la fe verdadera, daremos ya un paso adelante y hablaremos del cuarto y último efecto, que aún no ha sido hasta ahora señalado[176].

## [78] CAPITULO XV. *De lo verdadero y lo falso*

**[1]** Tratemos ahora, por fin, de lo verdadero y lo falso, que nos muestra el cuarto y último efecto de la verdadera fe. Para hacerlo, estableceremos primero la definición de la verdad y la falsedad.

La verdad es, pues, una afirmación (o negación) que se hace de una cosa, que está acorde con la cosa misma; y la falsedad, una afirmación (o negación) de la cosa, que no está acorde con la cosa misma.

**[2]** Si esto es así, parecerá que no existe diferencia alguna entre la idea falsa y la verdadera; o que, como afirmar o negar esto o aquello son propiamente modos de pensar, y tan sólo se distinguen en que el uno está acorde con la cosa y el otro no, no se distinguen entre sí con distinción real, sino solamente de razón.

Y, si esto fuera así, con razón cabría preguntar qué



ventaja tiene el uno con su verdad y qué desventaja el otro con su falsedad; y cómo sabrá el uno, más bien que el otro, que su idea está acorde con la cosa; y, finalmente, de dónde procede que el uno se equivoca y el otro no[177].

**[3]** A esto cabe responder, en primer lugar, que las cosas más claras de todas se dan a conocer a sí [79] mismas y su verdad, de tal modo que sería una gran necedad preguntar cómo es uno consciente de eso. Pues, como se ha dicho que son las más claras, no puede haber jamás ninguna otra claridad por la que pudieran ser clarificadas.

De ahí se sigue, pues, que la verdad se manifiesta a sí misma y a la falsedad. Ya que la verdad se hace clara por la verdad, es decir, por sí misma; en cambio, la falsedad jamás se revela o manifiesta por sí misma.

De ahí que quien posee la verdad, no puede dudar de que la posee, mientras que quien está en la falsedad o en el error, puede muy bien creer que está en la verdad. Lo mismo que uno que está soñando, puede muy bien pensar que está despierto, mientras que uno que está despierto, jamás puede pensar que está soñando.

Con esto que acabamos de decir también se ha aclarado, en cierto sentido, aquello que habíamos dicho, de que Dios es la verdad o que la verdad es Dios mismo.

**[4]** Ahora bien, la causa de por qué el uno es más consciente de su verdad que el otro, es que la idea de afirmar o negar está totalmente acorde con la naturaleza de la cosa (afirmada o negada) y tiene, por tanto, más esencia.

**[5]** Para comprender mejor esto, cabe señalar que el entender (aunque la palabra suene a otra cosa) es un puro y simple padecer, es decir, que nuestra alma

es modificada de forma que recibe otros modos de pensar que no tenía anteriormente[178].

Pues, así como alguien, por haber actuado en él todo el objeto, recibe formas o modos de pensamiento similares a él, así está claro también que éste adquiere de la forma o calidad del objeto un sentimiento totalmente distinto al de aquel otro que no ha tenido tantas causas y que, por tanto, ha sido movido a afirmar o a negar por una acción más ligera, ya que ha percibido en sí mismo menos o menores aditamentos.

**[6]** A partir de aquí se ve, pues, la perfección de aquel que está en la verdad en oposición a aquel que no lo está. Pues, como el uno cambia fácilmente y el otro no, se sigue que el uno tiene más consistencia y
[80] esencia que el otro. Y, además, como los modos del pensamiento que concuerdan con la cosa, han tenido más causas, también contienen en sí mismos más consistencia y esencia. Y, como concuerdan totalmente con la cosa, es imposible que puedan alguna vez ser afectados por la cosa de otra forma o que reciban algún cambio, puesto que hemos visto anteriormente que la esencia de una cosa es invariable. Todo lo cual no tiene lugar en la falsedad.

Con lo dicho se ha respondido suficientemente a todas las preguntas antes formuladas.

## CAPITULO XVI. *De la voluntad*

**[1]** Una vez que sabemos ya qué es el bien y el mal, la verdad y la falsedad, y también en qué consiste la felicidad de un hombre perfecto, será el momento de pasar a la investigación de nosotros mismos y de ver, por fin, si llegamos a esa felicidad voluntaria o necesariamente.

Para ello es necesario que investiguemos qué es la



voluntad para aquellos que admiten la voluntad, y en qué se distingue del deseo[179].

**[2]** El deseo hemos dicho que es la inclinación que tiene el alma hacia algo que ella considera bueno. De donde se sigue que, antes de que nuestro deseo tienda exteriormente hacia algo, ha precedido en nosotros la conclusión de que ese algo es bueno. Esta afirmación o, en términos generales, el poder de afirmar y de negar, se llama *voluntad* *.

**[3]** Se trata, pues, de lo siguiente: si esta afirma- [81]
ción procede de nosotros libre o necesariamente, es decir, si afirmamos o negamos algo de una cosa sin que una causa externa nos fuerce a ello. Ahora bien, hemos demostrado ya que una cosa que no se explica por sí misma o cuya existencia no pertenece a su esencia, debe tener necesariamente una causa externa, y que una causa que va a producir algo, debe producirlo necesariamente. Así que también se debe seguir necesariamente que querer esto o aquello en
particular, afirmar o negar esto o aquello en concreto [82]
de una cosa, eso, digo, también debe proceder de una *causa externa* *. Y así también la definición que hemos dado de la causa, es que ella no puede ser libre[181].

---

2* La voluntad, tomada como afirmación o decisión, se distin- [80]
gue aquí de la *fe verdadera* en cuanto que se extiende también a aquello que no es verdaderamente bueno, precisamente porque la convicción no es tal que se vea claramente que no puede ser de otro modo, como lo es y debe serlo la fe verdadera, dado que de ésta no pueden surgir más que deseos buenos.

Se distingue, en cambio, de la *opinión* en que en ella puede suceder alguna vez que sea infalible y segura, cosa que en la opinión no puede tener lugar, ya que consta de conjeturas y suposiciones.

Cabría, pues, llamarla fe en cuanto que podría llegar a ser tan segura, y opinión en cuanto que está sujeta a error[180].

3* Es seguro que el querer particular debe tener una causa [81]
externa por la cual exista. Pues, como la existencia no pertenece a su esencia, necesariamente debe existir mediante la existencia de algo distinto.

**[4]** Es posible que esto no satisfaga a algunos que están acostumbrados a tener ocupado su entendimiento más bien con los entes de razón que con los seres reales que existen realmente en la naturaleza. Por actuar así, no captan como tal al ente de razón, sino como un ser real.

En efecto, como el hombre tiene ahora esta y después aquella volición, forma en su alma un modo general, al que llama voluntad, lo mismo que de este y aquel hombre forma una idea de hombre. Y como no distingue suficientemente los seres reales de los entes de razón, sucede que considera los entes de razón como seres reales que existen realmente en la naturaleza. De ahí que se ponga a sí mismo como causa de algunas cosas, como no pocas veces acontece al tratar el asunto del que estamos hablando [182].

[83] Y así, si se pregunta a alguien por qué el hombre quiere esto o aquello, se responde: porque tienen *voluntad**. Ahora bien, dado que la voluntad no es,

---

[81] 4* Es decir, su causa externa no es una idea, sino la misma voluntad del hombre, y el entendimiento es una causa sin la cual *la voluntad* no puede nada. Por consiguiente, la voluntad, considerada como ilimitada, y también el entendimiento no son entes de razón, sino seres reales [183].

No obstante, por lo que a *mí respecta*, si los examino atentamente, me parecen generales y no les puedo atribuir nada real [184].

En cambio, si son reales, se debe admitir que la volición es una modificación de la voluntad y la idea una modificación del entendimiento, y que, por tanto, el entendimiento y la voluntad son necesariamente sustancias *distintas* y realmente distintas. Puesto que es la sustancia la que es modificada y no el modo mismo. Si se dice que el alma gobierna estas dos sustancias, existe una tercera sustancia. Todas ellas cosas tan confusas que es imposible tener de ellas un concepto claro y distinto. Pues, como la idea no está en la voluntad, sino en el entendimiento, de acuerdo con la regla de que el modo de una sustancia no puede pasar a otra sustancia, se sigue que no puede surgir en la voluntad ningún amor, ya que se enreda en contradicciones quien quiera una cosa de la que no exista una idea en la potencia volitiva.

Diréis que la voluntad, en virtud de la unión que ella tiene con el entendimiento, tiene noticia de aquello que entiende el entendimiento y que, por tanto, también lo ama. Pero, como tener noticia



como hemos dicho, sino una idea de esta o aquella volición, y, por consiguiente, un modo de pensar, un ente de razón y no un ser real, nada puede ser causado por ella, ya que de la nada, nada se hace.

Por eso pienso, como hemos demostrado, que la voluntad no es una cosa real en la naturaleza, sino tan sólo una ficción y que, por lo mismo, no es necesario preguntar si la voluntad es libre o no.

**[5]** Digo esto, no de la voluntad general, puesto que hemos demostrado que es un modo de pensar, sino de esta o aquella volición particular, que algunos han puesto en el acto de afirmar o de negar. A todo

---

también es un concepto y una idea confusa, es también un modo de entender. Ahora bien, de acuerdo con lo que precede, esto no puede darse en la voluntad, aun cuando dicha unión fuera como la del alma y del cuerpo. Pues, aunque supongáis que el cuerpo está unido con el alma según la doctrina común de los filósofos, jamás el cuerpo siente ni el alma se extiende. Porque entonces una [82] quimera, en la que incluimos dos sustancias, podría hacerse una sola, lo cual es falso.

Si se dice que el alma gobierna al entendimiento y a la voluntad, esto no es concebible, ya que, al proceder así, parece que se ignora que la voluntad es libre, lo cual va contra ellos.

Para terminar, pues, no me agrada aducir aquí todas las objeciones que tengo contra la tesis de una sustancia *creada finita*, sino que tan sólo demostraré brevemente que la libertad de la voluntad no se compagina en modo alguno con una creación continuada. A saber, que en Dios se requiere la misma acción para conservar un ser que para crearlo y que, en otro caso, la cosa no puede subsistir ni un instante. Y, si esto es así, ninguna cosa puede apropiársela, sino que hay que decir que Dios la ha creado como es. Pues, si ella no tiene poder alguno para conservarse, mientras existe, mucho menos podrá producir algo por sí misma.

Así, pues, si alguien me dijera que el alma produce la volición por sí misma, le pregunto: ¿con qué fuerza? No con aquella por la que llegó a ser, porque ya no existe. Tampoco con aquella que ahora tiene, ya que ella no tiene absolutamente ninguna con la que pudiera subsistir o durar el más mínimo instante, puesto que es creada continuamente. Dado que no hay cosa alguna que posea alguna fuerza para conservarse o para producir algo, no queda, pues, sino concluir que sólo Dios es y debe ser la causa eficiente de todas las cosas y que todas las voliciones son determinadas por él.

aquel que preste atención a cuanto hemos dicho, le resultará esto claro. Hemos dicho, en efecto, que el entender es una pura pasión, es decir, un cerciorarse en el alma de la existencia y la esencia de las cosas; y que, por tanto, jamás somos nosotros los que afirmamos o negamos algo de la cosa, sino que es la cosa misma la que afirma o niega en nosotros algo de sí misma [185].

**[6]** Es posible que algunos no acepten esto, porque les parece que ellos pueden afirmar o negar de la cosa algo distinto de lo que la cosa les presenta a su conciencia. Pero esto se debe a que ellos no tienen idea del concepto que el alma tiene de la cosa, sin las palabras o aparte de ellas. Es cierto que, si hay razones que nos inducen a ello, informamos a otros, mediante palabras u otros instrumentos, acerca de la cosa de distinta forma de como se nos presenta a la conciencia. Jamás llegaremos, sin embargo, ni con palabras ni con ningún otro medio, tan lejos que sintamos realmente acerca de la cosa algo distinto de lo que sentimos. Esto es tan imposible como claro a todos aquellos que, sin recurrir a palabras u otros signos, prestan atención, una vez al menos, exclusivamente a su entendimiento.

**[7]** A esto, sin embargo, podrán quizá algunos objetar que, si no somos nosotros, sino únicamente la cosa la que afirma o niega en nosotros algo de sí misma, no puede ser afirmado o negado sino lo que está acorde con la cosa, y que no existe, por tanto, la falsedad. Pues nosotros hemos dicho que la falsedad es afirmar o negar de una cosa algo que no está
[84] acorde con ella, es decir, algo que la cosa no afirma o niega de sí misma.

Yo creo, por el contrario, que, si prestamos bien atención a lo que acabamos de decir acerca de la verdad y la falsedad, veremos que hemos respondido suficientemente a esta objeción. Hemos dicho, en efecto, que el objeto es la causa de aquello por lo cual se afirma o se niega algo, sea verdadero o falso. Es decir, que, cuando percibimos algo que proviene del objeto, nos imaginamos que el objeto afirma o niega eso de sí mismo en su totalidad, aunque hayamos percibido muy poco del mismo. Y esto acontece, sobre todo, en las almas débiles, que, con una ligera acción del objeto en ellas, reciben muy fácilmente un modo o idea, y, fuera de eso, no hay en ellas más afirmación o negación [186].



**[8]** Finalmente, también se nos podría objetar que existen muchas cosas que podemos querer y no querer, como, por ejemplo, afirmar o negar algo de una cosa, decir la verdad o no decirla, etc.

Ahora bien, esto se debe a que no se distingue suficientemente el deseo de la voluntad. Porque la voluntad, para aquellos que la admiten, es tan sólo aquella obra del entendimiento por la cual afirmamos o negamos algo de una cosa, sin referencia alguna al bien o al mal. En cambio, el deseo es una disposición en el alma a obtener o hacer algo, con referencia al bien o al mal que en ella se observa. De ahí que el deseo aún subsiste después de la afirmación o la negación que hemos hecho de la cosa, es decir, después que hemos hallado o afirmado que una cosa es buena, lo cual, según ellos mismos dicen, es la voluntad. El deseo es la inclinación, que surge inmediatamente después, a conseguir esa cosa. De ahí se sigue también que, de acuerdo con lo que ellos dicen, la voluntad puede muy bien existir sin el deseo, mas no el deseo sin la voluntad, que le debe preceder.

**[9]** Todas las acciones, de que hemos hablado anteriormente, por ser realizadas por la razón bajo el aspecto del bien o ser rechazadas por la razón bajo el aspecto del mal, sólo pueden ser comprendidas bajo las inclinaciones que llamamos deseo y en ningún

sentido, que no sea totalmente impropio, bajo la denominación de voluntad[187].

## [85] CAPITULO XVII. *De la diferencia entre voluntad y deseo*

**[1]** Puesto que ahora está claro que no tenemos ninguna voluntad para afirmar o negar, veamos ahora la correcta y verdadera diferencia entre la voluntad y el deseo o qué pueda ser estrictamente aquella voluntad que los latinos llaman *voluntas*.

**[2]** Según la definición de Aristóteles, parece que el deseo es un género que comprende bajo sí dos especies, puesto que él dice que la voluntad es el apetito o atracción que se tiene bajo el aspecto del bien. Por eso me parece que él cree que el deseo o *cupiditas* es todas las tendencias, ya sean al bien ya sean al mal. Pero, si la tendencia sólo es al bien o si el hombre que tiene tal tendencia, la tiene bajo el aspecto del bien, la llama *voluntas* o buena voluntad. En cambio, si es mala, es decir, si vemos en otro una tendencia a algo que es malo, la llama *voluptas* o mala voluntad. De ahí que la tendencia del alma no es algo para afirmar o negar, sino tan sólo una inclinación a alcanzar algo bajo el aspecto del bien o a huir de algo bajo el aspecto del mal[188].

**[3]** Nos resta, pues, ahora, examinar si este deseo es libre o no. Aparte de que hemos dicho que el deseo depende del concepto de la cosa y que el entender debe tener una causa externa, y aparte también de lo dicho acerca de la voluntad, aún nos queda por demostrar que el deseo no es libre.

**[4]** Muchos hombres, aunque ven bien que el conocimiento que el hombre tiene de distintas cosas,



es un medio por el cual su apetito o atracción pasa de uno a otro, no captan, sin embargo, cuál es el poder que llega a arrastrar el apetito del uno al otro.

Por nuestra parte, a fin de demostrar que esa tendencia no es libre en nosotros y a fin de poner con cierta viveza ante los ojos qué es pasar de una cosa a otra y ser atraído por ellas, imaginaremos un niño que llega a percibir cierta cosa por primera vez. Por ejemplo, le presento una campanilla que, al producir [86]
en sus oídos un sonido agradable, despierta en él el apetito hacia ella. Ved ahora si el niño podría dejar de tener tal apetito o deseo. Si decís que sí, os pregunto: ¿cómo, por qué causa? Nunca por algo mejor que él conozca, ya que esto es lo único que conoce. Tampoco por el mal que hay en el objeto, ya que no conoce otra cosa y el placer es el mejor que jamás haya alcanzado.

Pero quizá tenga una libertad para echar de sí el apetito que tiene. De donde se seguiría que ese apetito podría muy bien comenzar en nosotros sin nuestra libertad, pero que, sin embargo, tendríamos una libertad capaz de echarlo de nosotros. Ahora bien, tal libertad no puede resistir la prueba. Porque, ¿qué sería eso que llegaría a aniquilar el apetito? ¿El apetito mismo? No, por cierto, ya que no hay nada que busque por su propia naturaleza su propia ruina. ¿Qué será, al fin, aquello que podría apartar al niño del apetito? Ninguna otra cosa, a decir verdad, sino que él sea afectado, según el orden y el curso de la naturaleza, por alguna cosa que le sea más agradable que la primera.

**[5]** Por consiguiente, así como hemos dicho en el tratado sobre la voluntad que ésta no es en el hombre nada más que esta o aquella voluntad, tampoco hay en él más que este o aquel deseo, que es causado por este o aquel concepto, y este deseo no es algo real en la naturaleza, sino que es abstraído de este o aquel desear concreto. Por tanto, si el deseo no es nada real,

tampoco puede causar nada real. De ahí que, si decimos que el deseo es libre, es lo mismo que si dijéramos que este o aquel deseo es causa de sí mismo, es decir, que, antes de que existiera, ha hecho que llegara a existir, lo cual es la contradicción misma y no puede ser [189].

## CAPITULO XVIII. *De la utilidad de lo que precede*

**[1]** Ahora vemos, pues, que, dado que el hombre es una parte de toda la naturaleza, de la que depende y por la que también es regido, no puede hacer nada por sí mismo para su salvación y felicidad. Veamos,
[87] por tanto, cuáles son las mejores ventajas que se siguen para nosotros de nuestra doctrina. Y tanto más cuanto que no dudamos que parecerán a algunos un poco escandalosas [190].

**[2]** Se sigue, en primer lugar, que nosotros somos verdaderamente siervos e incluso esclavos de Dios y que nuestra mayor perfección es serlo necesariamente. Porque, si nos valoráramos por nosotros mismos y no como dependientes de Dios, sería muy poco o nada lo que podríamos realizar y hallaríamos justas razones para afligirnos. Muy al contrario de eso, ahora vemos que dependemos de tal manera de aquel que es lo más perfecto, que hasta somos como una parte del todo, es decir, de él y que incluso aportamos algo, por así decirlo, a la realización de tantas obras bien ordenadas y perfectas, que de él dependen [191].

**[3]** Por otra parte, este conocimiento hace que, después de realizar algo excelente, no presumamos de ello (esta presunción es la causa de que, creyendo que ya somos algo grande y que no necesitamos de nada más, nos quedemos parados, lo cual se opone directa-



mente a nuestra perfección, que consiste en que debemos intentar avanzar siempre más y más), sino que, por el contrario, todo cuanto hacemos, lo atribuimos a Dios, ya que él es la primera y la única causa de todo cuanto realizamos y ejecutamos [192].

**[4]** En tercer lugar, este conocimiento, aparte de llevar consigo el amor al prójimo, nos dispone de tal modo que no lo odiemos jamás ni nos irritemos con él, sino que estemos prestos a ayudarle y a conducirlo a un estado mejor. Todo lo cual son acciones propias de aquellos hombres que tienen una gran perfección o esencia.

**[5]** En cuarto lugar, este conocimiento sirve también para promover el bien común, ya que, gracias a él, jamás un juez podrá tomar partido por uno más que por otro y, viéndose forzado a castigar a uno y a recompensar a otro, lo hará con el objetivo de ayudar y mejorar tanto al uno como al otro.

**[6]** En quinto lugar, este conocimiento nos libera [88]
de la tristeza, la desesperación, la envidia, el miedo y otras pasiones malas que, como veremos más adelante, son el verdadero y auténtico infierno.

**[7]** En sexto y último lugar, este conocimiento nos lleva a que no temamos ante Dios como temen otros ante el diablo, que ellos han inventado, a fin de que no les haga ningún daño. Pues, ¿cómo podríamos temer a Dios, que es el mismo bien supremo, por el que todas las cosas, que tienen alguna esencia, son lo que son? Y nosotros, que vivimos en él.

**[8]** Este conocimiento nos lleva también a que lo atribuyamos todo a Dios, le amemos sólo a él por ser lo más excelso y lo más perfecto y nos ofrezcamos, por tanto, a nosotros mismos totalmente a él: pues en esto consiste tanto la verdadera religión como nuestra

eterna salvación y felicidad. En efecto, la única perfección y el fin último de un esclavo y de un instrumento es éste: cumplir debidamente el oficio que les fue asignado.

Por ejemplo, si un carpintero comprueba que está perfectamente servido por su hacha en la realización de un trabajo, entonces esa hacha ha llegado con ello a su fin y a su perfección. Pero, si él quisiera pensar: esta hacha ya me ha prestado servicio bastante y por tanto la quiero dejar descansar y no servirme más de ella, entonces el hacha quedaría separada de su fin y dejaría de ser un hacha.

**[9]** Así también el hombre, en tanto que es una parte de la naturaleza, debe seguir las leyes de la naturaleza, lo cual constituye la religión. Y en tanto obra así, está en su felicidad. Mas, si Dios quisiera, por decirlo así, que el hombre no le sirviera más, sería tanto como privarlo de su felicidad y aniquilarlo. Pues todo cuanto es, consiste en que sirva a Dios[193].

## CAPITULO XIX. *De nuestra felicidad, etc.*

**[1]** Una vez vistas las ventajas de la fe verdadera, intentaremos a continuación cumplir las promesas [89] hechas, a saber, investigar si, mediante el conocimiento que ya tenemos (como de lo qué es el bien y qué el mal, qué es la verdad y qué la falsedad, y de la utilidad de todo esto), podemos llegar a nuestra felicidad, es decir, al amor de Dios, que hemos observado que es nuestra suprema beatitud; y cómo, además, podemos liberarnos de aquellas pasiones que hemos juzgado malas[194].

**[2]** Así, pues, para hablar primero de esto último, es decir, de la liberación de las pasiones, digo que, si suponemos que no tienen otra causa que la por



nosotros señalada, jamás llegaremos a caer en ellas, con tal que usemos bien nuestro entendimiento, lo cual podremos lograr *muy fácilmente* *, al tener ya una norma de la verdad y la falsedad[195].

**[3]** Ahora bien, que las pasiones no tienen otra causa, es lo que tenemos que probar ahora. Para lo cual, me parece que se requiere que nos examinemos en conjunto, tanto respecto al cuerpo como respecto al espíritu.

Y, en primer lugar, señalamos que en la naturaleza existe un cuerpo, por cuya forma y efectos somos afectados y tenemos así noticia de él. Y procedemos así, porque, si llegamos a ver los efectos del cuerpo y cuanto ellos pueden causar, entonces también hallare- [90] mos la causa primera y principal de todas esas pasiones; y con ellas hallaremos también el medio por el que todas esas pasiones podrán ser destruidas. Y, a partir de ahí, podemos ver, además, si es posible hacer tal cosa mediante la razón. Y entonces podremos, incluso, pasar a hablar de nuestro amor a Dios[196].

**[4]** En cuanto a probar que en la naturaleza existe un cuerpo, no se nos puede hacer arduo, puesto que ya sabemos que Dios existe y qué es, ya que lo hemos definido como un ser de infinitos atributos, cada uno de los cuales es infinito y perfecto. Y, como nosotros hemos probado que la extensión es un atributo infinito en su género, ella debe ser necesariamente un atributo de ese ser infinito. Y, como también hemos demostrado ya que ese ser infinito existe realmente, se sigue *ipso facto* que dicho atributo también existe.

---

2* *Podremos hacer muy fácilmente:* entiéndase, si tenemos un [89] profundo conocimiento del bien y del mal, de la verdad y la falsedad. Porque entonces es imposible que estemos sometidos a aquello de donde surgen las pasiones, ya que, si conocemos lo mejor y disfrutamos de él, lo peor no tiene poder alguno sobre nosotros.

[5] Además, dado que también hemos probado que fuera de la naturaleza, que es infinita, no existe ni puede existir ningún otro ser, resulta evidente que esa acción del cuerpo, mediante la cual percibimos, no puede proceder sino de la extensión, y no de alguna otra cosa que contenga la extensión eminentemente, como algunos quieren. Pues, como hemos demostrado antes, en el primer capítulo, esa otra cosa no existe.

[6] Hay que señalar también que todos los efectos que vemos que dependen necesariamente de la extensión, como el movimiento y el reposo, necesariamente deben ser atribuidos a este atributo. Porque, si esta fuerza de producir efectos no existiera en la naturaleza, y aun cuando pudieran existir en ella otros muchos atributos, sería imposible que esos mismos efectos pudieran existir. Pues, si una cosa va a producir otra cosa, debe existir en ella aquello por lo que produce esta cosa más bien que otra [197].

Y lo que aquí decimos de la extensión, lo damos por dicho del pensamiento y de todo cuanto existe.

[7] Hay que señalar, además, que no hay en
[91] nosotros absolutamente nada de lo que no podamos ser conscientes. De ahí que, si comprobamos que en nosotros no hay nada más que los efectos del pensamiento y los de la extensión, también podemos decir con certeza que no hay nada más en nosotros [198].

Para comprender, pues, claramente, los efectos de estos dos atributos, tomaremos cada uno de éstos, primero uno por uno y después ambos juntos, e igualmente con los efectos, tanto del uno como del otro.

[8] Y así, si observamos únicamente la extensión, no descubrimos en ella más que el movimiento y el reposo, a partir de los cuales hallamos todos los



efectos que proceden de ella. Y estos dos *modos** del cuerpo son tales que no puede existir otra cosa que pueda cambiarlos, sino sólo ellos mismos. Por ejemplo, si una piedra está en reposo, es imposible que sea puesta en movimiento por la fuerza del pensamiento o de alguna otra cosa; pero sí puede serlo por el movimiento, como cuando otra piedra que tiene un movimiento mayor que su reposo, la hace moverse. Del mismo modo que tampoco la piedra en movimiento no llegará a pararse más que por otra cosa que tiene menos movimiento. De donde se sigue que ningún modo del pensamiento puede producir movimiento o reposo en el cuerpo.

[9] No obstante, de acuerdo con lo que observamos en nosotros, puede muy bien suceder que un cuerpo, que actualmente se mueve hacia un lado, llegue a moverse hacia el otro lado. Y así, cuando extiendo mi brazo, ese movimiento lleva consigo que los espíritus animales, que aún no tenían el movimiento correspondiente, tengan ahora el mismo y hacia el mismo lado. No siempre, sin embargo, sino de acuerdo con la forma de los espíritus, como se dice más adelante.

La causa de esto es, y no puede ser otra, que el alma, por ser una idea de este cuerpo, está tan unida con él que ella y este cuerpo así constituido forman juntos un todo.

[10] El efecto principal del otro atributo es un concepto de las cosas, del cual surgirá, de acuerdo
con lo por él percibido, o el amor o el odio, etc. Dado [92]
que estos efectos no llevan consigo ninguna extensión, no pueden ser atribuidos a ésta, sino exclusivamente al pensamiento. De ahí que la causa de todos los cambios que lleguen a producirse en tal modo, no

---

8* *Dos modos:* porque el reposo no es pura nada.

debe ser jamás buscada en la extensión, sino tan sólo en la cosa pensante. Así lo podemos ver en el amor, el cual, tanto para ser destruido como para ser avivado, debe ser hecho tal por el concepto mismo. Lo cual sucede, como ya hemos dicho, porque llegamos a conocer algo malo en el objeto o alguna cosa mejor.

**[11]** Y, cuando uno de estos atributos llega a actuar sobre el otro, el primero hace surgir una pasión en el segundo en virtud de la determinación de los movimientos, que nosotros podemos hacer ir en la dirección que queremos. Las acciones en virtud de las cuales el uno llega a padecer a causa del otro, son como sigue. El alma y el cuerpo pueden muy bien, como hemos dicho, hacer que los espíritus, que en otro caso se moverían hacia un lado, se muevan hacia el otro. Y, como estos espíritus también pueden ser movidos y, por tanto, determinados por la acción del cuerpo, muchas veces puede suceder que, al ser movidos por la acción del cuerpo hacia un lugar y por la acción del alma hacia otro, produzcan y causen en nosotros tal angustia que la percibimos al instante, aun cuando no sepamos dar razón de ella, mientras la sentimos. Pues, en otros casos, suelen sernos bien conocidas las razones.

**[12]** Por eso mismo, también el poder que tiene el alma de mover los espíritus, puede ser impedido, ya sea porque el movimiento de los espíritus está muy disminuido, ya sea porque está muy aumentado. Disminuido, como cuando, después de haber corrido mucho, hacemos que los espíritus, por haber dado al cuerpo, en virtud de la propia carrera, una cantidad de movimiento mayor a la habitual y haber perdido esa misma cantidad, queden necesariamente debilitados en idéntica proporción. Aumentado, como cuando nosotros, por haber bebido mucho vino u otra bebida fuerte, con la que nos ponemos alegres o



ebrios, hacemos que el alma no tenga poder alguno [93]
para dirigir el cuerpo.

**[13]** Habiendo dicho lo suficiente acerca de las acciones que ejerce el alma en el cuerpo, tratemos ahora de las que ejerce el cuerpo en el alma. Afirmamos que la más notable es que él se hace percibir por el alma y, a través del mismo, a otros cuerpos. Lo cual no es causado sino mediante el movimiento y el reposo conjuntamente. Efectivamente, en el cuerpo no existe ninguna otra cosa, aparte de éstas, por la que él pueda actuar. Así, pues, todo aquello que, aparte de estas percepciones, sucede además en el alma, no puede ser causado por el cuerpo[199].

**[14]** Y, puesto que lo primero que el alma llega a conocer, es el cuerpo, resulta que el alma lo ama tanto y está tan unida con él.

Pero, como ya antes hemos dicho que la causa del amor, del odio y de la tristeza no debe ser buscada en el cuerpo, sino tan sólo en el alma, ya que todas las acciones del cuerpo deben provenir del movimiento y el reposo; y como vemos clara y distintamente que un amor se destruye cuando formamos el concepto de algo mejor, se sigue claramente que, tan pronto llegamos a conocer a Dios con un conocimiento tan claro al menos como aquel con que conocemos nuestro cuerpo, debemos unirnos con él más estrechamente que con nuestro cuerpo y quedar, por así decirlo, separados de éste.

Decimos *más estrechamente,* porque ya hemos demostrado antes que sin él no podemos ni subsistir ni ser entendidos. Y esto es así, porque no lo conocemos ni debemos conocerlo a través de algo distinto, como sucede con todas las otras cosas, sino exclusivamente por sí mismo, como ya hemos dicho anteriormente. Más aún, lo conocemos mejor que a nosotros mismos, puesto que, sin él, no nos podemos conocer en absoluto a nosotros mismos.

**[15]** De cuanto llevamos dicho hasta aquí, es fácil inferir cuáles son las causas principales de las pasiones. Pues, por lo que concierne al cuerpo con sus acciones, movimiento y reposo, éstos no pueden hacer al alma otra cosa que hacerse conocer por ella,
[94] por ser sus objetos. Y, según las muestras que éstos le ofrezcan, que sean *buenas o malas**, así será el alma afectada por ellos; pero no en cuanto que es un cuerpo, ya que entonces sería el cuerpo la causa principal de las pasiones, sino más bien en cuanto que es un objeto, como las demás cosas, las cuales producirían las mismas acciones, si llegaran a manifestarse también como él al alma.

**[16]** Con esto, sin embargo, no quiero decir que el amor, el odio y la tristeza que surgen de la contemplación de cosas incorpóreas, produzcan las mismas acciones que las que nacen de la contemplación de las cosas corpóreas. Ya que, como diremos más abajo, aquéllas aún producirán otros efectos, acordes con la naturaleza de aquella cosa por cuya manifestación fueron producidos el amor, el odio, la tristeza, etc., en el alma que contempla las cosas incorpóreas.

15* Pero, ¿de dónde nos viene el que sepamos que lo uno es bueno y lo otro malo? Respuesta: dado que son los objetos los que nos hacen percibirlos, somos afectados por el uno de forma distinta que por el otro. De ahí que aquellos, por los que somos movidos de forma más mesurada (según la proporción de movimiento y reposo de que ellos constan), nos resultan más agradables; y cuanto más se alejan de ella, más desagradables.

Y de ahí surgen toda clase de sensaciones, que percibimos en nosotros, y ello, las más de las veces, mediante los objetos corpóreos que actúan en nuestro cuerpo y que llamamos *impulsus*. Como cuando a uno, que está triste, lo hacemos reír o regocijarse haciéndole cosquillas, dándole vino, etc., cosas que el alma percibe, pero no las hace. Porque, cuando ella actúa, son los regocijos reales y de otra clase, ya que entonces no actúa un cuerpo sobre otro cuerpo, sino que el alma intelectual usa del cuerpo como de un instrumento y, por tanto, cuanto más actúa aquí el alma, más perfecta es la sensación[200].



**[17]** Así, pues, para retornar a nuestro tema anterior, si se llegara a *mostrar* al alma algo más excelente que el mismo cuerpo, es cierto que entonces el cuerpo no tendría la capacidad de producir efectos comparables a los que ahora produce. De donde se sigue, no sólo que el cuerpo no es la causa principal de las *pasiones**, sino también que, si hubiera en nosotros alguna otra cosa, aparte de las que acabamos de señalar, que pudiera (como creemos) causar las [95]
pasiones, esa cosa, suponiendo que existiera, no podría actuar, sin embargo, en el alma ni más ni de distinta forma de como ahora lo hace el cuerpo. Pues jamás podría ser otra cosa que *un objeto* totalmente distinto del alma y, por tanto, se mostraría como tal y no de otro modo, tal como hemos dicho del cuerpo.

**[18]** Con verdad podemos concluir, pues, que el amor, el odio y la tristeza y otras pasiones son causadas en el alma de muy distintas formas, según la clase de conocimiento que en cada caso ella llega a tener de la cosa. Por consiguiente, si ella puede llegar a conocer el objeto más excelso, sería imposible que alguna de estas pasiones pudiera provocar en ella la menor turbación.

## CAPITULO XX. *Confirmación de lo anterior*

**[1]** Respecto a lo que hemos dicho en el capítulo precedente, cabría plantear las siguientes objeciones[202].

La primera es que, si el movimiento no es la causa

17* (No es necesario sostener que tan sólo el cuerpo es la causa principal de las pasiones, sino que cualquier otra sustancia, si llegara a existir, podría producirlas y no de otro modo ni en mayor número. Pues su naturaleza no podría diferenciarse del alma (de la diferencia de objetos surgen en el alma los cambios) más que ésta, que se diferencia de ella de punta a punta)[201].

de las pasiones, cómo puede ser entonces que, sin embargo, la tristeza sea expulsada mediante algunos medios, como se consigue muchas veces con el vino.

**[2]** A este propósito es útil observar que hay que distinguir entre la percepción del alma, en el mismo momento de percibir el cuerpo, y el juicio que, inmediatamente después, llega a hacer ella acerca de si eso le es bueno o malo[203].

Estando, pues, el alma conformada como ahora indirectamente se ha dicho, hemos mostrado hace un momento que tiene poder de mover los espíritus hacia donde ella quiera; pero que, no obstante, ese
[96] poder le puede ser quitado, cuando, por otras causas del cuerpo en general, es suprimida o cambiada esa forma tan bien adaptada a ella. Al tomar conciencia de ello, surge en el alma una tristeza correlativa al cambio que sufren entonces los espíritus. Y esa *tristeza** es causada por el amor y la unión que ella tiene con el cuerpo[204].

Que esto es así, se puede deducir fácilmente de que dicha tristeza puede ser aliviada de estos dos modos: o mediante la reposición de los espíritus en su disposición primera, es decir, liberando al cuerpo del dolor; o convenciéndose mediante buenas razones de

---

2* La tristeza es causada en el hombre por un concepto llamado opinión, por el cual le sobreviene algo malo, es decir, por la pérdida de algún bien. Una vez que se comprueba esto, dicho concepto hace que los espíritus se junten en torno al corazón y que con la ayuda de otras partes lo compriman y lo cierren, justamente al contrario de lo que sucede en la alegría. Al percibir el alma reiteradamente esta presión, siente dolor.

¿Y qué es lo que hacen las medicinas o el vino? Lo siguiente, que con su acción alejan del corazón a los espíritus y dejan de nuevo espacio libre. El alma, al percibirlo, recibe un consuelo, consistente en que la opinión del mal es desviada, gracias a la nueva proporción de movimiento y reposo producida por el vino, y recae sobre cualquier otra cosa en la que el alma halla más satisfacción. Ahora bien, esto no puede significar una acción inmediata del vino sobre el alma, sino tan sólo del vino sobre los espíritus.



no preocuparse por este cuerpo. El primero es pasajero y, por tanto, puede volver; en cambio, el segundo es eterno, permanente e invariable[205].

**[3]** La segunda objeción puede ser ésta. Puesto que vemos que el alma, aunque no tiene *comunidad** [97]

---

3* No hay aquí dificultad alguna, en cómo este único modo, [96]
que es infinitamente diferente del otro, actúa en él, puesto que es como una parte del todo, ya que jamás ha existido el cuerpo sin el alma ni el alma sin el cuerpo. Lo desarrollaremos como sigue.

1. Existe un ser perfecto: pág.
2. No pueden existir dos sustancias: pág.
3. Ninguna sustancia puede tener comienzo: pág.
4. Cada una de ellas es infinita en su género: pág.
5. También debe existir un atributo del pensamiento: pág.
6. No existe cosa alguna en la naturaleza de la que no haya en la cosa pensante una idea, que procede a la vez de su esencia y su existencia: pág.
7. Y ahora las consecuencias.
8. Dado que el ser sin existencia debe ser concebido bajo los [97]
significados de las cosas, entonces la idea del ser no puede ser considerada como algo particular, sino que tal cosa sólo puede tener lugar por vez primera tan pronto la existencia se une a ese ser, ya que, gracias a ello, existe entonces un objeto, que antes no existía. Por ejemplo, si todo el muro es blanco, no existe en él un esto o un aquello.
9. Tal idea, pues, considerada por sí sola, aparte de todas las demás ideas, no puede ser nada más que una idea de una cosa, y no (cabe decir) que ella tenga una idea de una cosa. Dado, pues, que una idea así considerada no es, en realidad, más que una parte, no puede tener de sí misma ni de su objeto un concepto muy claro y distinto; al contrario, tal concepto sólo lo puede tener la cosa pensante, ya que sólo ella es toda la naturaleza: pues una parte, considerada fuera de su todo, no puede, etc.
10. Entre la idea y el objeto debe existir necesariamente una unión, ya que no puede existir lo uno sin lo otro. En efecto, no hay ninguna cosa cuya idea no exista en la cosa pensante, ni puede existir una idea sin que deba existir también la cosa. Además, el objeto no puede cambiar sin que cambie también la idea, y viceversa. De suerte que aquí no es necesario un tercero que hubiera de causar la unión del alma y el cuerpo.

Conviene, no obstante, señalar que nosotros hablamos aquí de aquellas ideas que surgen necesariamente en Dios de la existencia, junto con la esencia, de las cosas, y no de las ideas que las cosas actualmente existentes nos muestran o producen en nosotros.

alguna con el cuerpo, puede, sin embargo, conseguir que los espíritus, que lo moverían hacia un lado, lo muevan más bien hacia el otro, ¿por qué no podría lograr también que un cuerpo, que está totalmente quieto y parado, comenzara a moverse? ¿O por qué también no podría ella mover todos los otros cuerpos, que ya tienen movimiento, hacia donde quisiera?

**[4]** Pero, si recordamos lo que anteriormente hemos dicho acerca de la cosa pensante, nos resultará muy fácil eliminar esta dificultad. Nosotros, en efecto, decíamos entonces que, si bien la naturaleza tiene
[98] diversos atributos, ella no es más que un ser, del que se predican todos esos atributos. Además de eso, hemos dicho también que la cosa pensante no es más que una en la naturaleza y que ella se expresa en *infinitas ideas* *, según las infinitas cosas que existen en la naturaleza.

Pues, si el cuerpo recibe un determinado modo, por ejemplo, el cuerpo de Pedro, y después otro, como el cuerpo de Pablo, de ahí se sigue que en la

---

Entre ambas, en efecto, existe una gran diferencia, ya que las ideas en Dios no nacen, como en nosotros, de uno o más sentidos, los cuales, por tanto, no son afectados casi nunca por ellas más que imperfectamente; sino que nacen de la existencia y de la esencia, según todo lo que son. Sin embargo, mi idea no es la tuya, aunque las produce en nosotros una y la misma cosa [206].

[98] 4* Está claro que, como el hombre ha tenido un comienzo, no cabe hallar en él ningún otro atributo, aparte de los que ya existían antes en la naturaleza. Y, dado que consta de un cuerpo tal que necesariamente debe existir de él una idea en la cosa pensante y esta idea debe estar necesariamente unida con el cuerpo, afirmamos sin temor alguno que su alma no es otra cosa que esta idea de este cuerpo suyo en la cosa pensante. Y, puesto que este cuerpo tiene un movimiento y un reposo en cierta proporción, la cual suele ser alterada por los objetos externos; y, puesto que no se puede dar ninguna alteración en el objeto, sin que se produzca realmente también en la idea, se sigue de ahí que los hombres sienten *(idea reflexiva)*. Pero yo digo: *puesto que tiene una proporción de movimiento y reposo*, porque no puede tener lugar ninguna acción en el cuerpo, sin que concurran estos dos.



cosa pensante existen dos ideas distintas, a saber, una idea del cuerpo de Pedro, que constituye el alma de Pedro, y otra de Pablo, que constituye el alma de Pablo. De suerte que la cosa pensante puede muy bien mover el cuerpo de Pedro mediante la idea del cuerpo de Pedro, mas no mediante la idea del cuerpo de Pablo. Y por lo mismo, el alma de Pablo puede muy bien mover su propio cuerpo, mas en modo alguno el cuerpo de otro, como el de Pedro.

Por eso también, el alma no puede mover una piedra que está parada o quieta, ya que la piedra, a su vez, hace otra idea en el alma. Por lo cual no resulta menos claro que es imposible que un cuerpo, que está totalmente parado y quieto, pudiera ser movido por cualquier modo de pensamiento, por las razones antedichas [207].

**[5]** La tercera objeción puede ser ésta. Parece claro que nosotros podemos, a pesar de todo, producir algún reposo en el cuerpo. Ya que, después de haber movido largo rato nuestros espíritus, comprobamos que estamos cansados. Lo cual no es jamás otra cosa, sino que se ha producido cierto reposo en [99]
los espíritus gracias a nosotros.

**[6]** Respondemos, sin embargo, que el alma es ciertamente la causa de ese reposo, mas sólo indirecta, ya que no produce inmediatamente el reposo en el movimiento, sino tan sólo a través de otros cuerpos, que ella hizo mover, los cuales debían haber perdido tanto reposo como ella había comunicado a los espíritus. Queda, pues, totalmente claro que en la naturaleza hay una sola clase de movimiento [208].

## CAPITULO XXI. *De la razón*

**[1]** Ahora será oportuno que investiguemos de dónde procede que, cuando vemos que una cosa es

buena o que es mala, algunas veces no hallamos en nosotros poder alguno para hacer el bien o para evitar el mal, y otras veces, en cambio, sí[209].

**[2]** Lo podemos comprender fácilmente, si prestamos atención a las causas que hemos señalado de la opinión, que, según hemos dicho, son las causas de todas las pasiones. Decíamos, pues, que éstas son o por testimonio o por experiencia. Y, como todo lo que hallamos en nosotros, tiene más poder sobre nosotros que lo que nos viene de fuera, se sigue sin dificultad que la razón puede ser causa de la destrucción de las *opiniones** que adquirimos por simple testimonio, puesto que la razón no nos ha venido de fuera; pero no lo puede ser de las opiniones que adquirimos por experiencia.

**[3]** Efectivamente, la posibilidad que nos da la cosa misma, es siempre mayor que la que recibimos mediante la deducción de una segunda cosa, diferencia que ya hemos señalado al hablar del razonamiento y del entendimiento claro (pág. 51) y con el ejemplo de la regla de tres. Pues hay en nosotros más poder
[100] por la comprensión de la proporción misma que por

---

[99] 2* Y será lo mismo si empleamos aquí la palabra *opinión* o *pasión*, con lo cual está claro por qué nosotros no podemos vencer mediante la razón aquellas que están en nosotros en virtud de la experiencia. En efecto, esas opiniones no son en nosotros otra cosa que un gozo o unión inmediata con algo que juzgamos bueno, mientras que la razón, aunque nos muestre algo que es mejor, no
[100] nos hace gozar de ello. Ahora bien, aquello de lo que gozamos interiormente, no puede ser vencido por aquello de lo que no gozamos y que está fuera de nosotros, como es lo que nos muestra la razón. Así pues, si esas opiniones han de ser superadas, debe existir algo que sea más poderoso, cual será un gozo o una unión inmediata con algo que sea mejor conocido y gozado que lo anterior, en cuyo caso la victoria es siempre necesaria; o mayor que el bien disfrutado y que es la consecuencia inmediata de éste. Pero que tal mal no siempre se sigue necesariamente, nos lo enseña la experiencia, puesto que, etc., etc. (ver pp. 62 y 88-9)[210].



la comprensión de la regla de la proporción. Y por eso hemos dicho tan a menudo que un amor es destruido por otro que es mayor, ya que en él no queríamos incluir los deseos que nacen del razonamiento[211].

## CAPITULO XXII. *Del conocimiento verdadero, del renacimiento, etc.*

**[1]** Dado que la *razón** no tiene poder para conducirnos a la felicidad, no nos queda sino investigar si podemos alcanzarla mediante la cuarta y última forma de conocimiento. Hemos dicho que este modo de conocimiento no está en nosotros en virtud de la deducción de otra cosa, sino de la manifestación inmediata del objeto mismo al entendimiento. De ahí que, si el objeto es excelente y bueno, el alma se unirá necesariamente con él, tal como hemos dicho también de nuestro cuerpo[213].

**[2]** De aquí se sigue de forma incontrovertible que es el conocimiento el que produce el amor. De suerte que, si nosotros llegáramos a conocer a Dios de ese modo, deberíamos unirnos necesariamente con él, puesto que él es lo más excelente y lo mejor que puede manifestarse y ser conocido por nosotros, y

---

1* Todas las pasiones que luchan contra la buena razón (como [89]
se ha mostrado antes), surgen de la opinión. Todo lo que en ésta es bueno o malo, nos es mostrado mediante la fe verdadera. Pero ninguna de estas dos es capaz de liberarnos de ellas. Sólo, pues, el tercer modo, a saber, el conocimiento verdadero es el que nos libera de ellas. Y sin aquéllas es imposible que jamás podamos quedar libres de éstas, como se mostrará en la pág.

¿No será justamente esto aquello de que, bajos otras denominaciones, tanto hablan y escriben otros? Porque, ¿quién no ve que podemos entender correctamente por opinión el pecado, por amor la ley que señala el pecado, y por conocimiento verdadero la gracia que nos libera del pecado?[212].

sólo en él, como acabamos de decir, consiste nuestra salvación.

No digo que debamos conocerlo tal como es, sino que nos basta con conocerlo de algún modo. Pues
[101] tampoco el conocimiento que tenemos del cuerpo, es tal, que lo conozcamos tal como es o perfectamente; y, sin embargo, ¡qué unión y qué amor! [214]

**[3]** Que este cuarto modo de conocimiento, en que consiste el conocimiento de Dios, no es deducido de otra cosa, sino inmediato, aparece por lo que hemos demostrado anteriormente: que es la causa de todo conocimiento, que es conocido únicamente por sí mismo y no mediante alguna otra cosa. Y, aparte de eso, aparece también porque estamos por naturaleza tan unidos con él que no podemos ni existir ni ser entendidos sin él; y de aquí se sigue claramente, a su vez, que, dado que nuestra unión con Dios es tan estrecha, no lo podemos conocer sino inmediatamente.

**[4]** Ahora deberemos tratar, pues, de aclarar la unión que con él tenemos mediante la naturaleza y el amor.

Anteriormente hemos dicho que en la naturaleza no puede existir nada de lo que no exista una idea en el alma de la *misma cosa* *. Y, según que la cosa es más o menos perfecta, también es más o menos perfecta la unión de la idea con la cosa o con Dios mismo, y los efectos (de dicha idea) [216].

**[5]** En efecto, dado que toda la naturaleza no es más que una sola sustancia y que su esencia es

4* Y con esto se aclara, a la vez, lo que hemos dicho en la primera parte, de que el entendimiento infinito, al que hemos llamado hijo de Dios, debe existir desde toda la eternidad en la naturaleza. Pues, dado que Dios ha existido desde la eternidad, también debe existir su idea en la cosa pensante (desde la eternidad), idea que concuerda objetivamente con él mismo: *ver pág.* [215].



infinita, todas las cosas están unidas mediante la naturaleza y unidas en una sola, a saber, en Dios. Y, como el cuerpo es absolutamente lo primero que percibe nuestra alma (ya que, como se ha dicho, en la naturaleza no puede existir nada de lo que no haya una idea en la cosa pensante, la cual idea es el alma de esa cosa), esa cosa debe ser necesariamente la causa primera de *la idea* *.

Ahora bien, como esa idea no puede en absoluto [102]
encontrar reposo en el conocimiento del cuerpo, sin pasar al conocimiento de aquello sin lo cual no puede existir ni ser concebido el cuerpo ni la idea misma, esa idea se unirá al instante también mediante el amor con ese objeto, una vez conocido [218].

**[6]** Esa unión se comprende mejor y se deduce lo que ella debe ser a partir de la unión con el cuerpo. En ésta, en efecto, vemos cómo, mediante el conocimiento y las pasiones correspondientes a las cosas corpóreas, llegan a surgir en nosotros todos los efectos que constantemente percibimos en nuestro cuerpo mediante los movimientos de los espíritus. De ahí que, tan pronto nuestro conocimiento y nuestro amor llegan a recaer sobre aquello sin lo cual no pueden existir ni ser comprendidos, y que no es en absoluto algo corpóreo, también los efectos, surgidos de tal unión, deberán ser incomparablemente mayores y más excelentes. Pues éstos necesariamente tienen que conformarse a la cosa con la que (ellos) están unidos [219].

**[7]** Y tan pronto tomamos conciencia de dichos efectos, con verdad podemos decir que hemos nacido de nuevo. En efecto, nuestro primer nacimiento tuvo

5* Es decir, que nuestra alma, al ser una idea del cuerpo, tiene [101]
del cuerpo su primer ser, ya que ella no es más que una representación del cuerpo, tanto en su totalidad como en su particularidad, en la cosa pensante [217].

lugar cuando nos unimos con nuestro cuerpo, mediante el cual surgieron aquellos efectos y movimientos de los espíritus. En cambio, este otro o segundo nacimiento nuestro tendrá lugar cuando percibamos en nosotros unos efectos del amor totalmente distintos por estar conformados al conocimiento de ese objeto incorpóreo.

Estos efectos son tan diferentes entre sí como lo son lo corpóreo y lo incorpóreo, el espíritu y la carne. Por eso cabe llamarlo, con todo derecho y verdad, renacimiento, puesto que de ese amor y unión se deriva, como demostraremos, una estabilidad eterna e inmutable [220].

## CAPITULO XXIII. *De la inmortalidad del alma*

**[1]** Si observamos con atención qué es el alma y de dónde provienen su cambio y su duración, veremos fácilmente si es mortal o inmortal.

[103] Pues bien, nosotros hemos dicho que el alma es una idea, que existe en la cosa pensante y que procede de la existencia de una cosa que existe en la naturaleza. De donde se sigue que, según sean el cambio y la duración de esta cosa, así deberán ser también la duración y el cambio del alma.

Por otra parte, hemos señalado que el alma puede unirse o bien con el cuerpo, cuya idea es ella, o bien con Dios, sin el cual no puede existir ni ser entendida [221].

**[2]** A partir de lo cual se puede ver fácilmente:

1. Que, en cuanto que el alma sólo está unida con el cuerpo y el cuerpo llega a perecer, también ella debe perecer, ya que, al faltar el cuerpo, que es el fundamento de su amor, ella debe perecer con él.
2. Que, en cambio, en cuanto que ella está unida con una cosa que es y permanece inmutable, también



ella deberá, por el contrario, permanecer inmutable.

Pues, ¿por qué motivo sería entonces posible que ella pudiera dejar de existir? No por sí misma, porque tan pocos motivos como hubo para que ella hubiera podido comenzar a existir por sí misma, cuando no existía, los sigue habiendo ahora, que existe, para que pueda cambiar o dejar de existir. De ahí que aquello que es la única causa de su esencia, debe ser también (si ella llega a perecer) la causa de su no esencia, por cuanto que él mismo (Dios) llega a cambiarse o a aniquilarse [222].

## CAPITULO XXIV. *Del amor de Dios al hombre*

**[1]** Hasta este momento, creemos haber explicado suficientemente qué es nuestro amor a Dios, así como sus efectos, a saber, nuestra duración eterna. De ahí que ya no consideremos necesario decir algo de otras cosas, como la alegría en Dios, la tranquilidad del ánimo, etc., ya que por lo dicho resulta fácil de ver qué son y qué cabría decir de ellas [223].

**[2]** Así que sólo nos restará ver (dado que hasta aquí hemos hablado de nuestro amor a Dios) si hay también un amor de Dios a nosotros, es decir, si también Dios tiene amor al hombre, y justamente cuando éstos le aman a él.

Ahora bien, anteriormente hemos dicho que a Dios *no* se puede atribuir ningún modo del pensamiento [104] fuera de aquellos que existen en las creaturas; y que, por tanto, no se puede decir que Dios ama a los hombres, y mucho menos que él los amaría, porque ellos lo aman; que él los odiaría, porque ellos lo odian. Pues entonces habría que suponer que los hombres harían algo tan libremente que no dependerían de una causa primera, lo cual ya anteriormente hemos demostrado que es falso. Y, además, eso no

podría producir en Dios más que una gran mutabilidad: a aquel que no había amado ni odiado antes, comenzaría a amarlo y a odiarlo, y por tanto sería inducido por algo exterior a él, lo cual es la contradicción misma [224].

[3] Pero, cuando decimos que Dios no ama al hombre, eso no debe ser entendido como si él dejara, por así decirlo, al hombre correr solo, sino más bien que el hombre, junto con todo cuanto existe, existe de tal modo en Dios y Dios consta de tal modo de todo eso, que no puede haber lugar para un amor propiamente tal de Dios a *otra* cosa, puesto que todo consiste en una sola cosa, que es Dios mismo.

[4] Y de aquí se sigue, a la vez, que Dios no establece ninguna ley a los hombres a fin de premiarlos cuando la cumplan. O, para decirlo más claramente, las leyes de Dios no son de tal naturaleza que puedan ser transgredidas. Ya que las reglas puestas por Dios en la naturaleza, según las cuales surgen y permanecen todas las cosas, si es que queremos llamarlas leyes, son tales que jamás pueden ser infringidas. Tales son: que el más débil debe ceder ante el más fuerte, que ninguna causa puede producir más de lo que contiene en sí misma, y otras similares, pues son de tal índole que jamás cambian, jamás comienzan, sino que todo está bien dispuesto y ordenado bajo ellas.

[5] Y, para decir brevemente algo sobre esto, todas las leyes que no pueden ser transgredidas, son leyes divinas. Razón: que todo cuanto sucede, no es contrario a su propio decreto, sino acorde con él. Todas las leyes que pueden ser infringidas, son leyes humanas. Razón: que todo cuanto los hombres deciden para su bienestar, no se sigue que sea también
[105] para el bienestar de toda la naturaleza, sino más bien,



por el contrario, puede ser para la destrucción de otras muchas cosas.

[6] Cuando las leyes de la naturaleza son más poderosas, las leyes de los hombres son anuladas. Las leyes divinas son el fin último por el que ellas existen y no están subordinadas; no así las humanas, ya que, aun cuando los hombres hacen leyes para su bienestar y no se proponen otro fin que promover con ellas su propio bienestar, ese fin suyo (al estar subordinado a otro, que mira a otro que está por encima de ellos y los hace obrar de ese modo, por ser partes de la naturaleza) puede, sin embargo, servir para colaborar con las leyes eternas, instituidas por Dios desde la eternidad, y para concurrir con todas las demás cosas a realizarlo todo.

Y así, aunque las abejas, con su trabajo y el orden adecuado que mantienen bajo una (de ellas), no miran a otro objetivo que procurarse ciertas provisiones para el invierno, el hombre, en cambio, por estar por encima de ellas, tiene otro fin, al mantenerlas y cuidarlas, a saber, obtener miel para él.

Por eso también, el hombre, dado que es una cosa particular, no pone su objetivo más allá de poder realizar su esencia determinada; pero, dado que también es una parte y un instrumento de toda la naturaleza, este fin del hombre no puede ser el fin último de la naturaleza, puesto que ésta es infinita y debe servirse de aquél, junto con todos los demás, como de un instrumento suyo [225].

[7] Hasta aquí, pues, hemos hablado de la ley establecida por Dios. Hay que señalar, además que el hombre observa en sí mismo una doble ley, el hombre, digo, que usa bien su entendimiento y llega al conocimiento de Dios. Estas leyes son causadas por la comunidad que él tiene con Dios y por la comunidad que él tiene con los modos de la naturaleza.

**[8]** Una de ellas es necesaria y la otra no. Por lo que toca, en efecto, a la ley que surge de la comunidad con Dios, como el hombre no puede jamás dejarle, sino que siempre debe estar necesariamente unido con él, tiene y siempre debe tener ante los ojos las leyes según las cuales él debe vivir para y con Dios. Por lo que toca, en cambio, a la ley que surge
[106] de la comunidad con los modos, dado que él puede separarse a sí mismo de los hombres, no es tan necesaria [226].

**[9]** Puesto que nosotros establecemos tal comunidad entre Dios y el hombre, con razón cabría preguntar cómo puede Dios hacerse conocer a los hombres y si eso sucede o puede suceder mediante palabras habladas o inmediatamente, sin usar ninguna otra cosa por la que pudiera hacerlo.

**[10]** Mediante palabras, jamás, ya que entonces el hombre debería haber sabido ya los significados de las palabras antes de que le fueran pronunciadas. Si, por ejemplo, Dios hubiera dicho a los israelitas: *yo soy Jehová, vuestro Dios*, ellos deberían haber sabido antes, sin palabras, que él era Dios, antes de que pudieran cerciorarse de que él era ése. Pues ellos sabían bien entonces que la voz, el trueno y los relámpagos no eran Dios, por más que la voz les dijese que era Dios.

Y lo mismo que decimos aquí de las palabras, queremos darlo por dicho de todos los signos externos. Por eso consideramos imposible que Dios haya podido darse a conocer a los hombres por medio de algún signo externo.

**[11]** Consideramos innecesario que eso tuviera lugar por medio de alguna otra cosa, aparte de la sola esencia de Dios y del entendimiento del hombre. Pues, dado que aquello que, en nosotros, debe conocer a Dios, es el entendimiento y que éste está tan inmediatamente unido con él, que no puede ni existir



ni ser entendido sin él, resulta incontestable que ninguna otra cosa puede estarle siempre tan estrechamente unida como el mismo Dios.

**[12]** Es imposible, además, conocer a Dios por medio de algo distinto.

1. Porque entonces tales cosas deberían sernos más conocidas que el mismo Dios, lo cual contradice abiertamente todo cuanto hasta ahora hemos demostrado con claridad, a saber, que Dios es causa de nuestro conocimiento y de toda esencia, y que todas las cosas particulares no sólo no pueden existir, sino
que ni siquiera pueden ser conocidas sin él. [107]

2. Porque nosotros no podemos lograr jamás conocer a Dios por medio de otra cosa, cuyo ser es necesariamente limitado, aun cuando nos fuera más conocida. Pues, ¿cómo es posible que a partir de algo limitado pudiéramos concluir algo infinito e ilimitado?

**[13]** Porque, aunque observemos algún efecto u obra en la naturaleza, cuya causa nos es desconocida, nos resulta imposible concluir de ahí que, para producir ese efecto, debe existir en la naturaleza una cosa infinita e ilimitada. Pues, ¿cómo podríamos saber si han concurrido muchas causas para producir eso o si tan sólo ha sido una? ¿Quién nos dirá eso?

De ahí que nosotros concluimos, finalmente, que Dios, para hacerse conocer a los hombres, no puede o no necesita usar ni palabras ni milagros ni ninguna otra creatura, sino tan sólo a sí mismo [227].

## CAPITULO XXV. *De los demonios*

**[1]** Ahora diremos brevemente algo acerca de los demonios, sobre si existen o no existen, tal como sigue.

Si el demonio es una cosa totalmente contraria a Dios y no tiene absolutamente nada de Dios, viene a coincidir exactamente con la nada, de la que ya anteriormente hemos hablado.

**[2]** Si afirmamos, con algunos, que es una cosa pensante, que ni quiere ni hace absolutamente nada bueno y se opone totalmente a Dios, es sin duda bien miserable y, si las oraciones pudieran ayudar algo, sería de rezar por él para que se convirtiera.

**[3]** Pero veamos si una cosa tan mísera podría existir un solo instante. Si así lo hacemos, descubriremos al momento que no. En efecto, de la perfección de una cosa deriva toda la duración de la misma, y cuanta mayor esencia y divinidad contienen, más consistentes son. Ahora bien, el diablo, al no tener la mínima perfección, ¿cómo podría, pienso yo, subsistir? Añádase a ello que la subsistencia o duración en
[108] el modo de la cosa pensante no surge sino mediante la unión con Dios, que tal cosa tiene en virtud del amor. Como es diametralmente lo contrario lo que sucede con los demonios, es imposible que ellos puedan existir.

**[4]** Ahora bien, si no hay necesidad alguna de tener que afirmar la existencia de los demonios, ¿por qué se afirma que existen? Pues nosotros no tenemos, como otros, necesidad de suponer la existencia de los demonios para hallar las causas del odio, la envidia, la ira y otras pasiones similares, puesto que hemos encontrado suficientes sin tales ficciones [228].

## CAPITULO XXVI. *De la verdadera libertad, etc.*

**[1]** Con la tesis del capítulo precedente no hemos querido tan sólo poner de manifiesto que no existe el



demonio, sino también que las causas (o, por decirlo mejor, lo que llamamos pecado) que nos impiden llegar a nuestra perfección, están en nosotros mismos [229].

**[2]** También hemos probado anteriormente, tanto por la razón como por la cuarta forma de conocimiento, cómo y de qué modo debemos llegar a nuestra felicidad y cómo deben ser aniquiladas las pasiones. No, como suele decirse habitualmente, que ellas deben ser dominadas antes de que alcancemos el conocimiento y, por tanto, el amor de Dios (esto es tanto como si se quisiera que alguien, que es ignorante, debiera dejar su ignorancia antes de que pudiera llegar al conocimiento), sino más bien, que sólo el conocimiento es la causa de la destrucción de las pasiones, como aparece por todo cuanto llevamos dicho [230].

De lo anterior también se deduce claramente cómo sin virtud o, por decirlo mejor, sin la guía del entendimiento todo se va a la ruina y nosotros vivimos como fuera de nuestro elemento.

**[3]** De ahí que, aunque de la fuerza del conocimiento y del amor divino no llegara a seguirse, como hemos probado, una tranquilidad eterna para el entendimiento, es nuestro deber buscar también ésta, [109]
puesto que es tal que, gozándola, no querríamos cambiarla por ninguna otra cosa del mundo.

**[4]** Si esto es así, con razón podemos considerar como un gran absurdo aquello que muchos, a quienes, por lo demás, se considera teólogos, dicen, a saber, que, si del amor de Dios no se siguiera una vida eterna, ellos buscarían su mejor bien personal, como si fueran a descubrir algo que sea fuera mejor que Dios. Es tan ingenuo como si un pez, para el que no hay vida alguna fuera del agua, dijera: si a esta vida en el agua no va a seguir para mí una vida

eterna, quiero salirme del agua a la tierra. ¿Qué otra cosa, si no, pueden decirnos quienes no conocen a Dios?[231]

**[5]** Vemos, pues, que para conseguir la verdad de aquello que damos por seguro respecto a nuestra salvación y tranquilidad, no tenemos necesidad de ningún otro principio, fuera de éste: cuidar de nuestro propio provecho, algo muy natural en todas las cosas. Y, como descubrimos que, buscando la sensualidad, los placeres y las cosas mundanas no encontramos en ellos nuestra salvación, sino, por el contrario, nuestra perdición, por eso nosotros preferimos la guía de nuestro entendimiento.

Pero, como éste no puede conseguir progreso alguno sin haber llegado previamente al conocimiento y al amor de Dios, nos ha sido sumamente necesario buscar a éste (Dios). Y, puesto que, según las precedentes consideraciones y apreciaciones, hemos hallado que él es el mejor de todos los bienes, es necesario que nos mantengámos firmes aquí y que aquí descansemos. Pues hemos visto que fuera de él no hay cosa ninguna que nos pueda proporcionar alguna salvación y que ésta es nuestra única verdadera libertad, estar y permanecer atados con las amables cadenas de su amor[232].

**[6]** Finalmente, vemos también cómo el razonamiento no es en nosotros lo más excelso, sino como una escalera a través de la cual ascendemos al lugar deseado, o como un buen espíritu que, lejos de toda falsedad y engaño, nos anuncia el bien supremo, a fin
[110] de incitarnos a buscarle y a unirnos a él. Y esa unión es nuestra suprema salvación y beatitud[233].

**[7]** Para poner fin a esta obra, nos resta todavía indicar brevemente qué es la libertad humana y en qué consiste. Para llevarlo a cabo, me serviré de las



siguientes proposiciones como de cosas que son ciertas y probadas.

1. Cuanta más esencia tiene una cosa, tanta más actividad tiene también y tanta menos pasividad. Pues es cierto que la activa actúa por lo que tiene y la pasiva padece por lo que no tiene.

2. Toda pasión, que es del no ser al ser o del ser al no ser, debe provenir de un agente externo y no de uno interno, ya que ninguna cosa, considerada por sí misma, contiene en sí la causa de poder aniquilarse, si existe, o de poder hacerse, si no existe[234].

3. Todo aquello que no es producido por causas externas, tampoco puede tener con ellas comunidad alguna y, por consiguiente, no podrá ser cambiado ni transformado por ellas[235].

Y de estas dos últimas proposiciones, deduzco la cuarta proposición siguiente:

4. Todo efecto de una causa inmanente o interna (que para mí es una misma) no es posible que pueda perecer ni cambiar mientras permanezca esa causa suya. Pues, así como tal efecto no ha sido producido por causas externas, tampoco puede ser cambiado, de acuerdo con la tercera proposición. Y, como ninguna cosa en absoluto puede llegar a aniquilarse más que por causas externas, es imposible que tal efecto pudiera llegar a perecer, de acuerdo con la segunda proposición.

5. La causa más libre y la que mejor conviene a Dios, es la inmanente. Puesto que el efecto de esta causa depende de tal modo de ella que sin ella no puede existir ni ser entendido, tampoco está sometido
a ninguna otra causa y, por consiguiente, también [111]
está tan unido con ella que forman juntos un todo[236].

**[8]** Veamos ahora, pues, qué conclusiones tenemos que sacar de todas las proposiciones precedentes.

1. Puesto que la esencia de Dios es infinita, tiene una actividad infinita y una infinita negación de pasividad, según la primera proposición. Y, de acuer-

do con esto, también las cosas, cuanto más unidas están con Dios mediante su mayor esencia, tanta más actividad y menos pasividad tienen, y tanto más libres están también de cambio y de destrucción[237].

2. El entendimiento verdadero no puede jamás llegar a perecer, ya que no puede haber en sí mismo ninguna causa para hacerse destruir, según la proposición segunda. Y, como él no ha provenido de causas externas, sino de Dios, no puede recibir de ellas ningún cambio, según la tercera proposición. Y dado que Dios lo ha producido inmediatamente y sólo él es una causa inmanente, necesariamente se sigue que él no puede perecer mientras dure su causa, según la cuarta proposición. Ahora bien, esta causa suya es eterna. Luego también él[238].

3. Todos los efectos del entendimiento, que están unidos con él, son los más excelentes y deben ser apreciados por encima de todos los demás. Pues, como son efectos inmanentes, son también los más excelentes, de acuerdo con la proposición quinta. Y, por tanto, son también eternos, puesto que tal es su causa.

4. Todos los efectos que producimos fuera de nosotros, son tanto más perfectos cuanta más posibilidad tienen de poder unirse a nosotros para formar con nosotros una misma naturaleza. Ya que, de ese modo, se aproximan al máximo a los efectos inmanentes[239].

Por ejemplo, si yo enseño a mi prójimo a amar los placeres, los honores, la avaricia, tanto si yo los amo como si no los amo, sea como sea, yo estoy batido y apaleado; esto es claro. Pero no, si el único fin que yo intento conseguir, es poder gustar de la unión con Dios y formar en mí ideas verdaderas y dar a conocer
[112] estas cosas también a mi prójimo. Porque todos nosotros podemos ser igualmente partícipes de la salvación, como sucede cuando ésta produce en mi prójimo los mismos deseos que en mí, haciendo así que su voluntad y la mía sean una y la misma,



formando una y la misma naturaleza, que concuerdan siempre en todo[240].

**[9]** Por todo lo ahora dicho se puede comprender muy fácilmente cuál es la *libertad humana**, que yo defino como sigue: es una existencia firme, que nuestro entendimiento alcanza mediante la unión inmediata con Dios, a fin de poder producir en sí mismo pensamientos y fuera de sí efectos bien acordes con su naturaleza, sin que por ello, sin embargo, estén sometidos a ninguna causa externa, por la que puedan ser cambiados o transformados[241].

Así aparece, con un simple golpe de vista, qué cosas están en nuestro poder y no están sometidas a ninguna causa externa. Por otra parte, también hemos probado aquí, y de forma distinta que antes, la eterna y estable duración de nuestro entendimiento; y, en fin, cuáles son los efectos que tenemos que apreciar por encima de todos los demás[242].

## CONCLUSION

**[10]** Tan sólo me resta, para terminar todo esto, decir a los amigos para los que escribo este tratado: no os admiréis de estas novedades, ya que bien sabéis que una cosa no deja de ser verdad porque no es aceptada por muchos.

Y, como vosotros tampoco ignoráis la condición del siglo en el que vivimos, os quiero rogar muy encarecidamente que pongáis cuidado en no comunicar estas cosas a otros. No quiero decir que debáis retenerlas exclusivamente para vosotros, sino tan sólo que, si alguna vez comenzáis a comunicarlas a al-

---

9* La esclavitud de una cosa consiste en la sumisión a causas externas. La libertad, por el contrario, es no estar sometida a ellas, sino libre de ellas.

guien, no os guíe ningún otro objetivo que la sola salvación de vuestro prójimo, con la plena seguridad de que no ha de defraudaros la recompensa de vuestro trabajo.

[113] Finalmente, si en la lectura de este escrito pudierais encontrar alguna objeción contra lo que yo sostengo, os invito a que no os apresuréis a refutarlo al instante, antes de que lo hayáis examinado con suficiente tiempo y ponderación. Si así lo hacéis, tengo la seguridad de que llegaréis a gozar de los frutos de este árbol, que vosotros esperáis[243].

[114]

## APENDICE I[244]

### Axiomas

1. *La sustancia está, por su naturaleza, antes que los accidentes (modificaciones)*[245].

2. *Todas las cosas que son distintas, se distinguen o realmente o accidentalmente.*

3. *Todas las cosas que se distinguen realmente, o bien tienen distintos atributos, como pensamiento y extensión, o bien son referidas a atributos distintos, como entendimiento y movimiento, uno de los cuales pertenece al pensamiento y otro a la extensión.*

4. *Las cosas que tienen distintos atributos, así como aquellas que pertenecen a distintos atributos, no contienen ninguna cosa la una de la otra*[246].

5. *Aquello que no contiene en sí nada de otra cosa, tampoco puede ser causa de la existencia de dicha cosa.*

6. *Aquello que es causa de sí mismo, es imposible que se haya limitado a sí mismo.*

7. *Aquello por lo que se distinguen las cosas, es, por su naturaleza, lo primero (anterior) en tales cosas*[247].

PROPOSICION I. *A ninguna sustancia, que existe realmente, puede serle referido uno y el mismo atributo que es*



*referido a otra sustancia. O, lo que es lo mismo, en la naturaleza no pueden existir dos sustancias, a menos que sean realmente distintas.*

*DEMOSTRACION.* Dichas sustancias, al ser dos, son distintas. Y, por consiguiente, se distinguen o realmente o accidentalmente. No accidentalmente, porque entonces los accidentes serían, por su naturaleza, antes que la sustancia, contra el ax. 1; luego realmente. Y, por eso mismo, no se puede decir de la una lo que se dice de la otra, que es lo que intentamos demostrar. [115]

PROPOSICION II. *Una sustancia no puede ser la causa de la existencia de otra sustancia.*

*DEMOSTRACION.* Tal causa no puede tener en sí algo de tal efecto (prop. 1), ya que la distinción entre ellas es real y, por consiguiente (ax. 5), no puede producir su existencia.

PROPOSICION III. *Todo atributo o sustancia es, por su naturaleza, infinito y sumamente perfecto en su género.*

*DEMOSTRACION.* Ninguna sustancia es causada por otra (prop. 2). Y, por consiguiente, si existe, o bien es un atributo de Dios, o bien ella ha sido, fuera de Dios, causa de sí misma. Si lo primero, es necesariamente infinita y sumamente perfecta en su género, tal como lo son todos los demás atributos de Dios. Si lo segundo, también es necesariamente tal, ya que ella no hubiera podido limitarse a sí misma.

PROPOSICION IV. *A la naturaleza de toda sustancia pertenece, por naturaleza, la existencia, de tal suerte que es imposible poner en un entendimiento infinito la idea de la esencia de una sustancia que no existe realmente en la naturaleza.* [116]

*DEMOSTRACION.* La verdadera esencia de un objeto es algo que se distingue realmente de la idea del mismo objeto. Y este algo (ax. 2) o es realmente

existente o está comprendido en otra cosa que existe realmente y de la cual no se puede distinguir realmente, sino sólo modalmente *(modaliter)* dicha esencia. Tales son las esencias de todas las cosas que nosotros vemos, las cuales, antes de que existieran, estaban comprendidas en la extensión, el movimiento y el reposo y, una vez que existen, no se distinguen realmente de la extensión, sino tan sólo modalmente.

Además, es por sí mismo contradictorio que la esencia de una sustancia esté comprendida de esa forma en otra cosa, como si no se distinguiera realmente de ella, contra la prop. 1; y como si pudiera ser producida por el sujeto que la comprende, contra la prop. 2; y, en fin, como si no pudiera ser, por su naturaleza, infinita y sumamente perfecta en su género, contra la prop. 3.

Por consiguiente, puesto que no está comprendida en otra cosa, es una cosa que existe por sí misma.

COROLARIO. *La naturaleza es conocida por sí misma y no por ninguna otra cosa. Ella consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales es infinito y perfecto en su género, y a cuya esencia pertenece la existencia. De ahí que, fuera de ella, ya no existe otra esencia o ser, y coincide, por tanto, exactamente con la esencia de Dios, único excelso y bendito*[248].

[117] APENDICE II[249]

## Del alma humana

**[1]** Dado que el hombre es una cosa creada finita, etc., es necesario que lo que él tiene de pensamiento y que nosotros llamamos alma, sea un modo del atributo que llamamos pensamiento, sin que a su esencia pertenezca ninguna otra cosa, aparte de ese modo. De suerte que, si este modo se destruye, también se



destruye el alma, aunque dicho atributo permanece invariable.

**[2]** De la misma manera, lo que él tiene de extensión y que llamamos cuerpo, no es otra cosa que un modo del otro atributo, que llamamos extensión; y, si él (modo) se destruye, también deja de existir el cuerpo humano, aunque el atributo de la extensión permanece inmutable[250].

**[3]** A fin de ver ahora qué clase de modo es ése, que llamamos alma, y cómo tiene su origen del cuerpo, y cómo, además, su cambio (sólo) depende del cuerpo (lo cual es para mí la unión del alma y del cuerpo), hay que señalar:

1.º Que el modo más inmediato del atributo que llamamos pensamiento contiene en sí objetivamente la esencia formal de todas las cosas. Y de tal forma que, si se admitiera una cosa formal, cuya esencia no estuviera objetivamente en el mencionado atributo, no sería en absoluto infinito ni sumamente perfecto en su género, en contra de lo que acabamos de demostrar en la prop. 3[251].

**[4]** Siendo esto así, a saber, que la naturaleza o Dios es un ser del que se predican infinitos atributos y que contiene en sí todas las esencias de las cosas creadas, es necesario que de todo eso surja en el pensamiento una idea infinita, que contenga en sí objetivamente toda la naturaleza, tal como es realmente en sí[252].

**[5]** Hay que señalar, además, [118]

2.º Que todos los demás modos, como el amor, el deseo, la alegría, tienen su origen en ese primer modo inmediato; y de tal suerte que, si éste no le precediera, no podría existir ni amor, ni deseo, etc.[253].

**[6]** De donde se concluye claramente que el amor natural, que hay en cada cosa, a la conservación del

propio cuerpo (hablo del modo), no puede tener otro origen que la idea o esencia objetiva, que hay de tal cuerpo en el atributo pensante[254].

**[7]** Además, como para la existencia de una idea o esencia objetiva no se requiere ninguna otra cosa que el atributo pensante y el objeto o esencia formal, es seguro lo que hemos dicho: que la idea o esencia objetiva es el modo *más inmediato** del atributo. Y, en consecuencia, no se puede dar en el atributo pensante ninguna otra modificación, que pertenezca a la esencia del alma de cada cosa, sino tan sólo la idea, que de dicha cosa necesariamente debe existir en el atributo pensante, si esa cosa existe. Pues tal idea lleva consigo los restantes modos del amor, el deseo, etc. Ahora bien, dado que la idea procede de la existencia del objeto, si éste se cambia o destruye, también la idea debe cambiar o destruirse en el mismo grado; y, si esto es así, ella es lo que está unido con el objeto.

**[8]** Finalmente, si queremos ir más adelante y atribuir a la esencia del alma aquello por lo que pudiera existir realmente, no cabría hallar otra cosa que el atributo y el objeto, de que acabamos de hablar. Ahora bien, ninguno de éstos pertenece a la esencia del alma, dado que el objeto no tiene nada del pensamiento y se distingue realmente del alma; y, en [119] cuanto al atributo, acabamos de demostrar que no puede pertenecer al ser en cuestión. Lo cual aún se ve más claro por lo ya dicho al respecto, puesto que el atributo como atributo no está unido con el objeto, ya que no se cambia ni se destruye, aun cuando se cambie o destruya el objeto.

**[9]** Por tanto, la esencia del alma tan sólo consiste en esto, a saber, en que existe una idea o esencia

7* Yo llamo el modo más inmediato del atributo a aquel modo que, para existir, no tiene necesidad de ningún otro modo en el mismo atributo.



objetiva en el atributo pensante, la cual surge del ser de un objeto, el cual existe de hecho en la naturaleza. Digo «de un objeto que existe realmente», etc., sin ulterior determinación, para incluir aquí no sólo los modos de la extensión, sino también los modos de todos los infinitos atributos, los cuales, lo mismo que los de la extensión, tienen un alma.

**[10]** A fin de comprender mejor esta definición, conviene prestar atención a lo que acabo de decir, al hablar de los atributos. Pues he dicho que no se distinguen según su *existencia**, ya que ellos mismos son el sujeto de su esencia; que, además, la esencia de cada uno de los modos está comprendida en los susodichos atributos; y que, en fin, todos los atributos son atributos de un ser infinito.

Por eso también, en el cap. 9 de la 1.ª parte, he [117] llamado a esa idea una creatura inmediatamente creada por Dios, ya que contiene en sí objetivamente la esencia formal de todas las cosas, sin quitar ni poner nada. Y esa idea es necesariamente una sola, si se tiene en cuenta que todas las esencias de los atributos y las esencias de los modos comprendidos en esos atributos, son la esencia de un solo ser infinito.

**[11]** Pero aún hay que señalar que estos modos, [119] aun considerando que ninguno de ellos existe realmente, están igualmente comprendidos en sus atributos. Y, como en los atributos no existe ninguna desigualdad ni tampoco en las esencias de los modos, no puede existir particularidad alguna en la idea, si se considera que no existe en la naturaleza.

En cambio, si algunos de estos modos revisten su existencia particular y, mediante ella, se distinguen de alguna manera de sus atributos (puesto que, en ese

10* Porque las cosas se distinguen por aquello que es lo primero en la naturaleza. Ahora bien, esta esencia de las cosas es anterior a la existencia. Luego...

caso, su existencia particular, que ellos tienen en el atributo, es el sujeto de su esencia), entonces se demuestra una particularidad en las esencias de los modos y, por consiguiente, en las esencias objetivas de esos modos, que necesariamente están comprendidas en la idea.

**[12]** Y ésta es la razón por la que nosotros, en la definición, hemos empleado estas palabras: *que la idea*
[120] *ha surgido de un objeto que existe actualmente en la naturaleza*. Y con esto consideramos haber aclarado suficientemente qué cosa es el alma en general, entendiendo con lo dicho no sólo las ideas que surgen de los modos corporales, sino también aquellas que surgen de la existencia de un modo cualquiera de los demás atributos[255].

**[13]** Pero, dado que de los demás atributos no tenemos un conocimiento comparable al que tenemos de la extensión, veamos si, ateniéndonos a los modos de la extensión, podemos encontrar una definición más precisa y más apropiada para expresar la esencia de nuestra alma, ya que éste es nuestro auténtico objetivo.

**[14]** Comenzaremos suponiendo, como cosa demostrada, que en la extensión no existe ningún otro modo, fuera del movimiento y el reposo, y que cada cosa corporal particular no es nada más que una cierta proporción de movimiento y reposo. De tal forma que, si no existiera en la extensión nada más que sólo movimiento o sólo reposo, no podría haber existido o existir en toda la extensión ninguna cosa particular. De ahí que también el cuerpo humano no es otra cosa que una cierta proporción de movimiento y reposo.

**[15]** Así, pues, la esencia objetiva, que hay en la cosa pensante, de esa proporción actualmente existente, es lo que nosotros llamamos el alma del cuerpo.



De tal manera que, si uno de estos modos (movimiento o reposo) se cambia a más o a menos, se cambia también, en el mismo grado, la idea. Por ejemplo, si llega a aumentar el reposo y disminuir el movimiento, se producirá con eso el sufrimiento o tristeza que llamamos frío. Y, si esto sucede, por el contrario, en el movimiento, se producirá el sufrimiento que llamamos calor.

**[16]** Y así, en la medida (y de ahí provienen los distintos modos de sufrimiento que sentimos cuando nos golpeamos con un bastón en los ojos o en las manos) en que los grados de movimiento y reposo no son los mismos en todas las partes de nuestro cuerpo, sino que unas tienen más movimiento y reposo que otras, de ahí deriva la diferencia de sensaciones. Y, en
la medida (y de ahí surge la diferencia de sensación [121]
por cortarse una misma mano con una madera o con un hierro) en que las causas externas, que también provocan estos cambios, son distintas en sí mismas y no tienen los mismos efectos, surge de ahí la diferencia de sensación en una y la misma parte. Y, a su vez, si el cambio que tiene lugar en una parte, es la causa de que ella retorne a su primera proporción, surge de ahí la alegría, que llamamos reposo, ejercicio placentero y regocijo.

**[17]** Finalmente, pues, una vez que hemos explicado qué es la sensación, podemos ver fácilmente cómo llega a surgir de ahí una idea reflexiva o el conocimiento de sí mismo, la experiencia y el razonamiento. Y de todo esto, así como también de que nuestra alma está unida con Dios y es una parte de la idea infinita que surge inmediatamente de Dios, también se puede ver claramente el origen del conocimiento claro y de la inmortalidad del alma. Pero, por el momento, nos será suficiente con lo dicho[256].

# LA LUZ SOBRE EL CANDELABRO[257]

*que sirve para la consideración de las cosas más importantes, contenidas en el librito titulado «Los misterios del Reino de Dios», etc., contra Galenus Abrahamsz y sus seguidores, tratadas y escritas por*

William Ames

*1 Juan,* 1, v. 5: «Este es el anuncio que le hemos oído y que os anunciamos, que Dios es una luz y que no hay en él tiniebla alguna.»

*Efesios,* 5, v. 13: «Porque todo lo que manifiesta, es luz.»

Piter Balling

Impreso por el autor, 1662.

[1] Las cosas no son por las palabras, sino las palabras por las cosas. De suerte que, si las cosas fueran bien y convenientemente entendidas por las palabras, eso debería suceder gracias a aquellos que fueran capaces de exponer las cosas mismas a quienes vinieran a ellos. Y por eso sería suficiente servirse de ellas para dar a conocer a otros nuestros pensamientos, tal como los concebimos[258].

[2] Pero, como comprobamos que de hecho sucede todo lo contrario y que dos hombres, pese a hablar y escribir las mismas palabras y razonamientos, pueden tener pensamientos distintos e incluso directamente opuestos, resulta clara la incapacidad de evitarlo convenientemente mediante palabras y discursos.

Y no hay por qué admirarse en absoluto de ello, ya que se sabe en qué cambios están constantemente las lenguas. Tanto es así que las palabras pueden cambiar su anterior significado.

Y su imperfección es tan grande, que, si uno las ha





empleado tal como están en uso, debería creer que había tenido poco o ningún conocimiento de las cosas que con ellas se quería significar. De ahí que, si uno quisiera grabar mejor a otro las cosas mismas mediante palabras y discursos, necesitaría nuevas palabras y descubrir, por tanto, una lengua totalmente nueva. Pero esto sería una obra que costaría gran trabajo.

[3] Entretanto, se ve que de aquí surge un mar de confusiones para todo el género humano. Pues, aunque no cometan ninguna falta por la cual las palabras, unas veces por ignorancia y otras por astucia o por cólera, sean doblegadas y torcidas en contra de la opinión del que habla o escribe (de tal suerte que, al proceder así, creen captar a la perfección su intención, de donde se derivan todos esos engaños, difamaciones y discusiones y aún cosas mayores), resulta, sin embargo, que, por más que uno quiera proceder en esto con rectitud y precaución, comprueba muchas veces que puede engañar y ser engañado[259].

[4] Pero, a pesar de que las palabras y los discursos están actualmente así constituidos, no por eso dejan de ser el medio más disponible y, por cuanto he llegado a saber, el más cómodo para dar a conocer a los demás todos nuestros pensamientos. De ahí que, aun cuando de ahí provengan tantas confusiones y engaños que nadie, que tenga un poco de experiencia, puede ignorarlo, no por eso se puede en absoluto desecharlas, como no pocos dicen públicamente. Pues, como ellos mismos lo han experimentado algunas veces, están muy fácilmente inclinados a creer que se las usa para engañarlos, y tanto más cuanto que ellos ya anteriormente lo habían advertido[260].

Esto también tiene lugar, igual que en otras muchas cosas, en aquello que acostumbramos a tener

por religión. A este respecto, la inmensa mayoría están de tal forma afincados que apenas si prestan oídos y mucho menos atención a aquello que les es propuesto por alguien, que juzgan no ser de su mismo sentir, porque creen que así no son seducidos por él.

**[5]** Sin embargo, por más que ellos se comporten así consigo mismos, cabe pensar que se debe a precaución y que quieren ver por sus propios ojos; pero esto último no es en absoluto verdad. Todo lo que proviene de su parte, es considerado, a causa de este prejuicio, moneda auténtica y buena, como si no pudiera haber peligro alguno de error, siendo así que está situado tanto en un modo de sentir como en el otro.

Todo se funda en la probabilidad de estar el más cercano a la verdad. Y por eso se pone tanto empeño en que cada uno debe mantener firmemente la suya y tanta industria en el estudio y el debate para imponerse a los demás, que uno preferiría que no existiera religión alguna, antes de que ella fuera ésta.

Así, pues, dado que actualmente las cosas son así, ¿cabe quitar la razón al vulgo, de que desespere de poder salir airoso de tal situación y de que no pueda menos de alegrarse de que se haya encontrado a quienes se cuidan muy bien de esto, y de que descargue sobre ellos todo su peso? Ciertamente que no. Pues, por poco que uno pueda ver, bien ve que siempre queda atrás una disputa y que sólo se le pone fin cuando uno se cansa y que siempre queda vencedor aquel que no tiene la verdad, sino que sabe esgrimir mejor con la lengua y las palabras. ¡Misera, pues, si es que así debe ser buscada y hallada! Pero no es ahí donde reside la verdadera religión [261].

**[6]** Sea, pues, con nosotros como sea, no quiero separaros de una multitud de hombres y haceros pasar a otra. Es algo muy distinto a lo que yo quiero



invitaros. Pero prestadme un poco de atención. Vosotros sabéis bien que, si es exagerado aceptar sin distinción todo lo que se os presenta, no lo es menos rechazarlo todo sin distinción. Yo os invito a algo que puede ser un medio para alcanzar vuestra salvación y felicidad. Sentíos libres de mostraros todo lo desconfiados o más bien lo cautos que queráis; pero no podéis razonablemente rehusar escucharme en esto: todo el daño que podríais recibir por hacer aquello a lo que os exhorto, se reduce a que haríais una obra un poco inútil, en el caso de que no se siguiera aquello que se os promete.

Por el contrario, si todo aquello se siguiera, podríais llegar a gozar de una cosa verdaderamente tan grande que no podría ser cambiada por ninguna de aquellas que son tenidas por grandes sobre la tierra. Y, lo que es más, no hay que buscarla lejos, sino fácilmente y cerca de vosotros e incluso en vosotros mismos. Y podéis hallar la prueba de lo que decimos y, por cierto, la más segura y más clara que cabe

**[7]** Os remitimos a vosotros mismos, es decir, que debéis reflexionar, prestar atención y advertir lo que hay en vosotros, a saber, *la luz de la verdad, la verdadera luz, que luce en todo hombre que viene a este mundo*. Aquí debe estar y no fuera de vosotros. Aquí encontraréis un principio, que es seguro e infalible y mediante el cual, aumentando y progresando, podréis finalmente alcanzar un estado bienaventurado. Os resultará fácil atreveros a someterlo a prueba [263].

Si vosotros no os atrevéis a hacerlo, difícil será ayudaros. Y, si vosotros quisiérais ser los únicos que, tan pronto decidís comenzar, deseáis saberlo todo —incluso aquellas cosas que se experimentan en un estado al que sois tan absolutamente extraños que no está en vuestro poder el tener tantas semejanzas con él, como para poder comprenderlo con exactitud—, sabed que estáis actuando como aquellos que, sin querer aprender las letras, quisieran aprender a leer.

Querer saber todo aquello de que uno es capaz, es laudable; pero querer más, es necedad. Siempre quedará una pregunta, siempre un saber será demasiado reducido. Quien no se atreva a nada antes de estar en plena capacidad, jamás comenzará, y mucho menos alcanzará plenamente su salvación. Pero, en cuanto está en mí el iniciaros en aquello a lo que os exhorto, os advierto una vez más: que se puede entender lo que propiamente es.

**[8]** Digo, pues, que exhorto a todo hombre a que se vuelva hacia la luz que hay en él (la designamos más bien con este nombre de *luz*, que con ningún otro, aunque nos daría igual que se la llamara *Cristo*, el *Espíritu*, la *Palabra*, ya que todo esto viene a la misma cosa). Pero, como la palabra luz, en su auténtico significado, es algo distinto de aquello que entendemos por tal, intentaremos expresar en breves palabras lo que significaremos con tal expresión[264].

**[9]** La luz, decimos, pues, es un conocimiento claro y distinto de la verdad, en el entendimiento de cada hombre, por el cual está tan convencido del ser y de tal ser de las cosas, que le es imposible llegar a dudar del mismo[265].

**[10]** Por esta definición, que ahora hemos dado de la luz, se ve claramente que ella debe incluir en sí, como un efecto principal, el hacernos conocer a nosotros mismos y mostrarnos qué es la verdad y la falsedad y qué es el bien y el mal. Todo lo cual es ciertamente una cosa de tal importancia, que sin ella el hombre anda errante en una constante oscuridad, ilusión y pecado, no conoce ninguna verdad, ni hace ningún bien más que a tientas y por casualidad, pero sin certeza alguna[266].

**[11]** Esta luz, pues, Cristo, la verdad, etc., es la que logra iluminar la obra de las tinieblas, el pecado, y



lo castiga en el hombre, y le muestra a éste cómo le aleja de Dios. Le acusa del mal que comete y ha cometido, pues ella es la que le juzga y reprueba. Y, al revés, ésta es la predicación a toda creatura bajo el cielo, aunque no haya oído o leído jamás la Escritura. Ella es la que conduce en verdad al hombre por el camino hacia Dios. Ella le disculpa por hacer el bien y le da paz en su conciencia. Ella le conduce a la unión con Dios, en la que reside toda salvación y beatitud[267].

**[12]** Aún más, como la naturaleza de la luz es manifestar infaliblemente el mal y el pecado, castigarlo y convencer de él, es imposible que pueda jamás estar de acuerdo con él. Y, aunque es verdad que la acción de esta luz en todos los hombres, en los que, no obstante, existe, no es eficaz y en algunos no parece actuar en absoluto, es porque está obstaculizada mediante oposiciones. Pues, así como la luz propiamente tal, en virtud de la interposición de otros cuerpos u ocultaciones, puede ser impedida de producir sus efectos donde, sin embargo, debiera producirlos, y, si estos impedimentos desaparecieran, la luz permanecería inmutable, eso mismo sucede también con esta luz de la que venimos hablando.

En este caso, los impedimentos son múltiples. Todo cuanto hay en el mundo y llega a nosotros, parece anunciar en estas cosas una guerra. No existe nada, en efecto, que no tenga un efecto eficaz en uno u otro de los sentidos del hombre; y, pasando a través de ellos al alma, llena de tal modo la memoria que aquella ya no hace nada en ésta. Los ojos y los oídos están constantemente abiertos a todo, de suerte que jamás se produce un suceso, cuya experiencia en el cuerpo no lo lleve también a la conciencia. Esto hace que el deseo de gozar de aquél sea ardiente; pero quede siempre insatisfecho. Los objetos son múltiples; pero el gozo tan sólo presupuesto, y las causas son incesantes.

Dado que todo esto, plasmado en usos y costumbres, que son regulados por la opinión y no por la verdadera luz, actúa en nosotros a través de la educación y los ejemplos, de tal manera que se vive totalmente inmerso en ellos, ¿hay que extrañarse de que sea nula o tan reducida la eficacia de la luz? De ningún modo. El hombre está tan enredado en los deseos de lo más alto que existe en el mundo y tan sumergido en los deleites, que resulta casi imposible que la luz pueda hacer emerger un deseo hacia lo bueno. Pero, aunque todas estas acciones tan combativas se dirigen contra la luz, jamás la doblegarán. Según la índole y la naturaleza de cada cosa, así es también su acción; y, como aquéllas son contrarias, una debe ceder ante la otra, y se impone aquélla que es más poderosa. De donde se sigue que también sus efectos son más visibles [268].

**[13]** La luz, no obstante, permanece siendo lo que es y, por tanto, aunque el hombre, a causa del pecado y la unión con las cosas perecederas, se pierda, se condene y se prive de su felicidad eterna, la luz, que viene al mundo en todo hombre, permanece inmutable por la eternidad [269].

**[14]** Esta luz es también el primer principio de la religión. Porque, como no puede existir ninguna verdadera religión sin algún conocimiento de Dios, y ningún conocimiento de Dios sin esta luz, la religión debe comenzar necesariamente por esta luz. Dado, pues, que Dios es conocido mediante esta luz, según la proporción de conocimiento que lo finito y limitado puede contener de lo infinito e ilimitado, el hombre ha recibido con ella un fundamento y una firmeza, sobre los cuales puede cultivar todo cuanto es consistente y seguro, un principio del que puede derivar, sin jamás equivocarse, todo el gobierno de su vida: cómo tiene que comportarse respecto a Dios y a su prójimo, y, ante todo, cómo puede felizmente



alcanzar su salvación suprema, que consiste exclusivamente en la unión con Dios. Esta luz es, pues, el auténtico primer principio de la religión [270].

**[15]** Sin esta luz en el hombre no hay ningún poder o facultad de poder hacer lo que es bueno. Ella le debe despertar y hacerle revivir de la muerte de los pecados. Las tinieblas no se destruyen más que por la luz, y la necedad más que por el conocimiento. Es estúpido querer algo que no existe; sin causa no existe ningún efecto. Por eso es necesario que haya algo que haga actuar al hombre, y que él actúe así. Y esa causa debe contener en sí todo lo que tales efectos, una vez producidos, contienen. De ahí que, tal como los efectos de la luz han de ser producidos, así los debe hacer la luz, y no de otro modo [271].

Y por eso no es lo peor lo que quieren comúnmente los hombres; e incluso creen tener razones para actuar así, a saber, porque los hombres deben hacer este o aquel bien o deben evitar el mal. Ya que les parece, sin más, que su forma común de actuar suele ser razón plenamente suficiente para lo uno o lo otro. ¿Quién puede, sin embargo, ver en esta causa los efectos tal como aquí son deseados? Yo, ciertamente, no. Y la experiencia también lo enseña; pues, ¿cómo si no, podría todo ello desaparecer en una rutina y costumbre, sin fruto alguno? Estos no son, pues, los medios correctos. Estos hay que intentar proporcionarlos a aquellos cuyas facultades se marchitan, a fin de que puedan hacer aquello a lo que se trata de exhortarlos. La naturaleza de todo hombre es tal que se ve forzado a preferir lo que él juzga ser lo mejor a lo peor y que le gusta siempre cambiar esto por aquello.

Sucede, como lo demuestran la mayoría de los hechos, que el hombre escoge lo peor en vez de lo mejor. Su falta de conocimiento va contra su propia intención y así se equivoca, cosa que no sucede con la verdadera luz [272].

Aquí debe comenzar, pues, el asunto, ya que uno debe poder conducir fácilmente al hombre allí a donde él quiere ir por sí mismo. Pero sólo si aquellos, que se dedican a enseñar a los demás, se conducen ellos mismos según la verdadera luz y tienen conocimiento de las cosas que son por naturaleza mejores que aquellas a las que tanto acaricia la multitud, las expondrán claramente a los demás y, si son constantes en su empeño, será imposible que su trabajo quede sin su fruto: conociendo mejor, se comportarán mejor.

¿Quién no recuerda los juegos de nuestra infancia, con qué amor éramos atraídos por ellos, y cómo ahora, sin embargo, cuando pensamos en ellos, nos resultan ridículos? ¿Por qué así? Porque ahora creemos conocerlos mejor. Por eso ahora se nos presentan de vez en cuando, no por la fuerza, sino con gusto y por nuestra iniciativa, como algo deseado, y se desvanecen. Porque ya no hay ningún gusto ni atracción por ellos. ¿Qué se cree, entonces, que sucedería, si el espíritu llegara a conocer claramente aquellas cosas que superan en verdad infinitamente a todas las cosas corpóreas, y que son consistentes e imperecederas? Cuanto más excelentes que las corpóreas fueran reconocidas, más poderosa sería también la destrucción de toda pasión y atracción por la ropa de muñecas, obra de niños, por las que cada uno se siente atraído hasta la vejez e incluso hasta la muerte. Y así, cabe pensar que esas cosas, una vez reconocidas como las únicas verdaderas, consigan entrar en nosotros y, al ser producidas por la luz, también sean aceptadas por cada hombre, en la medida en que cada uno esté en la misma luz.

A partir de ahí, es de esperar, pues, el perfeccionamiento y la conversión desde dentro. El interior debe comenzar a tener una base tal que el exterior se amolde por sí mismo. Lo menos debe ceder ante lo más. Del conocimiento de lo que es mejor depende totalmente el efectuar un cambio auténtico y estable.



De ahí que lo mejor que se puede hacer a los hombres, es que mantengan esto ante sí clara y permanentemente [273].

**[16]** Esta luz es el oído interior mediante el cual tan sólo, y no mediante ningún otro, la voz de Dios, es decir, la verdad, puede ser oída. Sólo por ella puede ser captado y entendido el sentido y el parecer de aquel que quiere dar a conocer algo por medio de palabras o de algún signo externo. De suerte que, si la verdad de Dios viene al hombre y éste no está en la luz de la verdad, es imposible que él la comprenda; aunque la oiga y capte a su modo las palabras, se le ocultarían, sin embargo, su sentido correcto y su parecer. Por eso, entre todos los oyentes, hay tan pocos que tengan oídos para oír. Quien haya, pues, de escuchar bien la verdad, es decir, comprenderla, no debe estar fuera, sino en la verdad misma. Por eso tampoco hay que extrañarse de que no todos entiendan y capten las cosas que son producidas a partir de la verdad. Sólo quienes están en ella, y no otro alguno, son capaces de conseguirlo.

Siendo esto así, se ve qué importancia tiene el exhortar y animar continuamente a los hombres a que se vuelvan hacia la luz que hay en ellos, a fin de que puedan alcanzar tal estado y tal grado que sean capaces de comprender adecuadamente la palabra, es decir, la verdad de Dios. Pues, aquello que está fuera de ésta, que proviene de las palabras y de los escritos de la luz, no es entendido ni demostrado más que como simples opiniones y, por tanto, errores [274].

**[17]** Que esta luz, Cristo, etc., es la verdad y la palabra de Dios, acabamos de decirlo y aparece claro por todo cuanto llevamos dicho hasta ahora. Porque ésta es una palabra que es viva y transporta al hombre de la muerte a la vida, que es fuerte y fortalece al hombre para que dé por todas partes testimonio de ella.

**[18]** Esta es la verdadera pauta por la cual deben ser guiadas todas nuestras acciones y omisiones. Esta precede a toda enseñanza escrita o a cuanto nos viene de fuera. Hemos nacido en el mundo y hemos sido educados tal como cada cual conoce. Desde nuestro comienzo, oímos discusiones: cada uno supone que él sabe y posee la verdad. Uno nos presenta esto y otro aquello. De ahí que, si la luz, que existe en cada hombre que viene al mundo, no fuera juez, ¿a qué acudiríamos? Aceptarlo todo es imposible y rechazarlo todo no es menos imposible. ¿Quién será aquí el Juez? ¿Quién puede serlo, si no la luz que hay en nosotros? Pues de todo lo que proviene de fuera, es de lo que hay que juzgar. ¿Quién mejor, si no? Pues ella es infalible.

Aún más, ¿no es esta luz aquello por lo que se debe conocer a Dios y se lo conoce de hecho, y por lo que se debe medir, por tanto, todo lo que es y debe ser divino? Sin duda que sí. También se sigue, pues, que tan sólo por esta luz se puede juzgar si una enseñanza o un libro es divino. Y, si ésta estima que es divino, no puede menos de ser realmente tal. Y así, por ejemplo, si uno halla que el libro comúnmente llamado la Biblia, en cuanto a la enseñanza acerca de Dios en él contenida, está tan acorde con aquella por la que conocemos a Dios, que él debe ser necesariamente su causa, no se puede reclamar otra prueba más firme. Para quien tiene tal prueba, la Escritura puede ser viva y fuerte, y no letra muerta, como debe serlo en la inmensa mayoría de los hombres, que no tienen percepción alguna de ello.

De aquí resulta, pues, claro, que esta luz debe preceder a todo cuanto procede de fuera, que ella es lo primero por lo que ha debido existir el hombre. Porque sin ella, os pregunto, ¿qué utilidad hay que esperar de cualquier otra cosa? Al hombre no le puede provenir ninguna utilidad de algo exterior, fuera de ella. Poned a alguien ante sus ojos el libro de las Escrituras; suponed, además, que tiene la capacidad de poder contemplarlo en la propia lengua en la que fue escrito inicialmente; como la mayoría no tienen capacidad alguna de ello, ¿qué sería sin la luz? Nada. Las letras, las palabras, todo esto no es la Escritura, sino que tan sólo el sentido es la Escritura. Y este sentido jamás puede ser hallado más que por aquellos que están en la misma luz, de la que ha dimanado la Escritura.



Estos son, pues, aquellos para los que la Escritura es un testigo de apoyo y como un sello de su filiación divina, ya que mediante la investigación descubren que cada uno, según su medida, está en el mismo estado en el que estuvieron antaño los santos, que han probado, expresado y escrito estas cosas en las Escrituras. En éstos se halla, pues, el recto entendimiento y el sentido de las Escrituras, y no en aquellos que fingen para sí mismos un sentido según la opinión y la conjetura, mediante miles de imágenes, sin alcanzar la menor seguridad de nada, por lo que ese sentido es el material apropiado para todo tipo de greñas y de contiendas[275].

**[19]** Finalmente, esta luz es en cada hombre el medio de llegar al conocimiento de Dios. Y sin ella, como ya anteriormente se ha mostrado, no puede haber conocimiento de Dios. Y, como todo signo externo necesariamente debe presuponer dicho conocimiento, éste debe ser inmediato y sin ningún signo externo. Que los signos deben presuponer dicho conocimiento, es indiscutible, ya que tales signos serían o bien palabras o bien efectos. Ahora bien, si fueran palabras, se ve inmediatamente una imposibilidad en la cosa misma, ya que las palabras son creadas y limitadas, mientras que Dios, al que ellas darían a conocer, es increado e ilimitado. Y, por tanto, hay aquí una diferencia infinita, ya que no existe entre ellos ninguna concordancia en absoluto, ni hay en las palabras algo por lo que pudieran ser capaces de hacerlo conocer.

Por otra parte, si se los quiere tomar por el sentido de las palabras, como si ellas sirvieran para ello, les decimos lo siguiente. Si afirmáis, por ejemplo, que Dios se quiere dar a conocer a los hombres mediante palabras y dijera «Yo soy Dios» y éste fuera el medio por el cual El se diera a conocer, se ve claramente que al hombre le resultaría imposible poder conocer por ello a Dios por primera vez. Porque, en el caso de que él captara algo por el sentido de las palabras, necesariamente debería haber tenido antes el conocimiento del sentido de la palabra *Dios*, y éste lo tiene por el entendimiento. De ahí que, si Dios da a conocer a los hombres su voluntad, el conocimiento de Dios, que tiene su origen en la verdadera luz, debe precederle y convencerle de que ella no puede proceder de nadie, sino tan sólo de Dios, por lo que él también está suficientemente seguro de ello.

**[20]** Y, si fuera mediante los efectos, sería lo mismo, ya que éstos no son menos creados y menos limitados, y/o se indicaría algo que existe en la naturaleza, para cuyos efectos las fuerzas de una creatura a nosotros conocida serían demasiado débiles; es decir que, a lo sumo, sería una prueba tomada de nuestra impotencia y no de la naturaleza y de todos sus efectos. Esta prueba sólo podría ser firme y segura en la medida en que decimos clara y distintamente que, para causar tales efectos, no han concurrido muchas causas, sino que necesariamente han debido ser producidos por una causa única infinita e ilimitada, que llamamos Dios. Pero, ¿quién es el que sabe esto? O, ¿quién se lo podrá decir?

**[21]** De aquí se deriva que el conocimiento de Dios precede al conocimiento de todas las creaturas o cosas particulares, de suerte que ninguna cosa particular puede ser conocida sin él. Y, por consiguiente, son totalmente inadecuadas para que se pueda conocer a Dios por ellas o incluso para que Dios se pueda



dar a conocer con certeza a los hombres por medio de ellas.

Así, pues, no tenéis, ¡oh hombres!, que buscar fuera de vosotros medio alguno por el que podáis conocer a Dios. Debéis permanecer en vosotros mismos, hasta que la luz, que hay en vosotros mismos, pueda volveros a vosotros. Ahí le hallaréis y no en ningún otro lugar. Dios es vosotros y cada hombre lo descubre como lo más próximo. Quien va fuera de sí mismo, hacia una creatura, porque quiere conocer a Dios por ella, se aleja de Dios, y tanto más cuanto más se deja engañar por ella. Os corresponde evitar el pretender lo contrario. Prestad atención a esta luz que hay en vosotros, a fin de obrar indeclinablemente por ella y manteneros fieles a ella[276].

[345] CALCULO ALGEBRAICO DEL ARCO IRIS[277]
*útil para una más estrecha conexión de la física con las matemáticas* (Anónimo)

[346] CICERON: *Tusculanas,* libro I, al principio:

«In summo apud illos honore Geometria fuit,
itaque nihil Mathematicis illustrius.
At nos metiendi ratiocinandique utilitate
huius artis terminavimus modum.»

Esto significa: «entre ellos, a saber, los griegos, tuvo la geometría alta estima, de suerte que nada había más excelente que las matemáticas. Nosotros, en cambio, hemos fijado la medida de este arte en su utilidad para medir y razonar».

[347] ## AL LECTOR

Aunque, benévolo lector, este cálculo no debiera disgustar a los expertos, tengo plena confianza en que el principal objetivo de publicar algo debería ser el de ayudar a los iletrados. De ahí que haya en esta tierra, para los jóvenes que quieren progresar, los buenos ejemplos del Sr. Hudde, alcalde de Amsterdam, en sus compendios de las Ecuaciones y en sus reglas, precisas y generales, acerca de los Máximos y los Mínimos; del Sr. Huygens, sin duda la niña del ojo de todos aquellos que aman estas ciencias; y de Jan de Witt, en vida Gran Pensionario de Holanda, en su clara descripción de las Secciones cónicas y en su valoración de las Rentas vitalicias frente a las rentas libres [278].

Por eso, está permitido, especialmente a aquellos que quieren ser entendidos por cualquiera que tenga un poco de afán por saber, partir de lo conocido y ascender poco a poco y comenzar por el arco iris





sobre una superficie de vidrio, de agua o de alguna otra humedad, tan pronto penetran en su superficie, ya no siguen rectos o en línea recta, sino que siguen oblicuos o doblados, tal como, en la experiencia diaria, se ve roto un palo o un remo en el agua, y que a esa rotura o desviación de los rayos se llama su refracción. Tampoco ignoran que al rebote de dichos rayos, si no pueden atravesar el vidrio a causa de una como de una base. Si se diera la oportunidad de que alguien estuviera ocupado en practicarse en los seis primeros libros de Euclides, sólo hubiera publicado estas notas, que, de acuerdo con la enseñanza de Horacio habían pasado más de diez años en un rincón, con la intención de que los principiantes pudieran captar la utilidad y el empleo de los principios que pudieran haber aprendido, y cuán necesario es el conocimiento del álgebra a aquellos que buscan imitar, por poco que sea, esta fina pincelada en la excelsa creatura de Dios [279].

Si tú, querido lector, te sientes incitado a no rechazar este método familiar de exponer e investigar la razón natural, esta pequeña prueba producirá más bien del que hubiera deseado. Adiós.

[348] ## CALCULO DEL ARCO IRIS

Aquellos que tienen un poco conocimiento de las ciencias que sirven para ayudar o agradar a la vista, el más noble de nuestros sentidos, no ignoran que, cuando los rayos del sol o de la luz caen oblicuamente sobre una superficie de vidrio, de agua o de alguna otra humedad, tan pronto penetran en su superficie, ya no siguen rectos o en línea recta, sino que siguen oblicuos o doblados, tal como, en la experiencia diaria, se ve roto un palo o un remo en el agua, y que a esa rotura o desviación de los rayos se llama su refracción. Tampoco ignoran que al rebote de dichos rayos, si no pueden atravesar el vidrio a causa de una

placa colocada detrás de un cristal o espejo, o de algo similar, sino que retroceden, también se acostumbra a llamarle reflexión, por lo cual no hallaremos dificultad alguna en emplear a veces estas palabras, por ser mejor entendidas que las holandesas.

El arco iris, signo por excelencia de la divina alianza para los teólogos, es interpretado por los físicos, de acuerdo con las leyes fundamentales que el señor Dios ha participado a las cosas creadas, como causado por la refracción y la reflexión de los rayos del sol que caen sobre una superficie de innumerables gotitas de agua. Por eso, el joven estudioso de las matemáticas encuentra digno de notar que su predecesor, Descartes, no sólo muestra que el inferior y principal arco iris es visto mediante dos refracciones y [340] una reflexión, y el superior mediante dos refracciones y dos reflexiones, por lo cual éste aparece más débil que el primero y principal, sino que, además, lo prueba mediante cálculo y muestra con razones que el ángulo mayor, que puede ser visto en el arco iris más pequeño, o su medio diámetro, no puede ser mayor de 41 grados y 47 minutos; y que el ángulo menor, que puede ser visto en el arco iris mayor, o su medio diámetro no puede ser menor de 51 grados y 37 minutos[280].

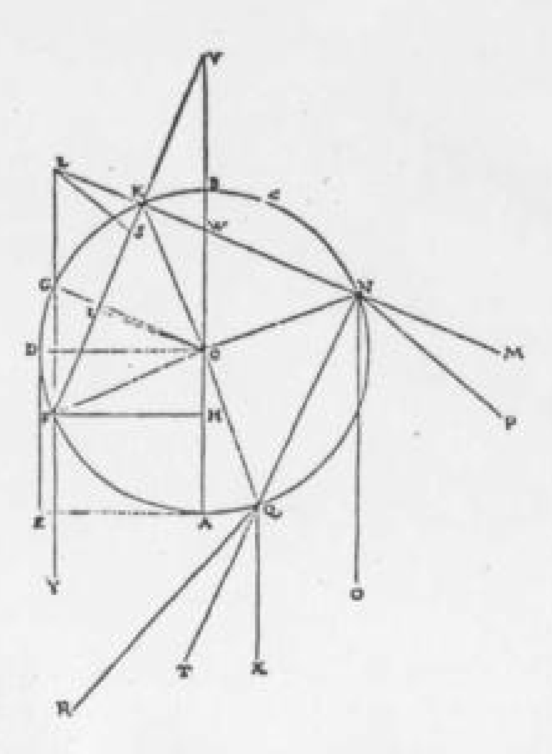
Sin embargo, para ir más adelante, es, en mi opinión, un grato hallazgo, lo que él aporta sobre el color rojo, el gris, el verde, el azul y similares; pero, sobre todo, se ve una señal de su gran ingenio en la forma en que él da los argumentos de por qué el color rojo es visto en el lado convexo o exterior del arco iris inferior, y en el cónvaco o lado interior del superior. El prueba, en efecto, porque ha investigado las leyes de las sombras y de la luz, que el punto medio de cada gotita de agua, donde está la mayor sombra o grosor, se halla encima de la refracción de los rayos que vienen a nuestros ojos desde el arco iris inferior, y que por eso el color más fuerte, es decir, el rojo, está por debajo de la sombra, a saber, en el lado



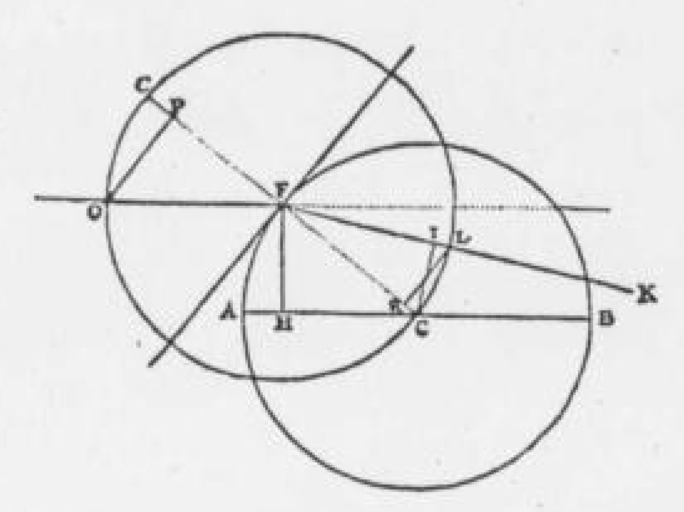
convexo; pero que, en el arco iris mayor, el punto medio de cada gota de agua cae por debajo de la refracción que llega a nuestro ojo, y que por eso el rojo cae por encima de la sombra, a saber, en el lado cóncavo.

Pero, como él deja, según su costumbre, oculto a los amantes del álgebra, de qué modo ha descubierto las dos reglas de la refracción, según las cuales ha trazado su tabla, y que él da simplemente por supuestas, debemos demostrarlas brevemente ahora en términos algebraicos.

Representemos para ello una bola de vidrio o una gran gota de agua mediante el círculo AFDGKBZ, en el cual se toma cierta longitud para la línea HF; hay que hallar, además, la línea CI y, por tanto, los arcos FG y FK; y, finalmente, los ángulos ONP y XQR de la forma siguiente.



Supongamos que distintos rayos, que proceden del [350]
cuerpo del sol, uno de los cuales se representa aquí con la línea YF, son paralelos al diámetro AB y que el medio diámetro CD está dividido en 10.000 partes, de [351]
suerte que la susodicha línea YF dista 9.000 de esas partes, es decir, la longitud HF, del mencionado diámetro AB. Queremos saber qué dimensión tiene, dada HF, la línea CI; y, después, buscamos la magnitud de los arcos FG y FK; y, finalmente, bajo qué ángulo podemos ver un mismo rayo en P, después de una reflexión en K y de dos refracciones en F y N, y también cómo lo podemos ver en R después de dos refracciones en F y en Q y de dos reflexiones en K y N; es decir, queremos saber la longitud del ángulo NOP y la del ángulo XQR.




Para hallar, *en primer lugar*, la longitud de la línea CI, como sé que la relación de la refracción del agua es como 250/187, también debe haber la misma relación de HF a CI, por ser dos líneas que miden esa refracción. De acuerdo con la regla de tres, digo, pues, que 250 es a 187 como 9.000 es a HF. De donde resulta para CI el número 6.732.



Para demostrar ahora que las líneas HF y CI miden la refracción del agua, supongo que OF, en la figura adjunta, es el rayo y trazo, en el punto F, de donde parte la refracción hacia K, una tangente que toca al círculo AFB en F. Ahora bien, como, según la doctrina de Descartes, en el segundo capítulo de su *Tratado del telescopio*, OP y RL miden juntos esa refracción, HF y CI deben medir también dicha refracción, ya que HF es tan grande como OP, y CI tan grande como RL. Pues, como los lados OF y FC de los triángulos POF y HFC son iguales o tan grandes, a saber, medio diámetro de dos círculos iguales, el ángulo recto OPF también es igual al
[352] ángulo recto FHC, y el ángulo externo OFP es igual al ángulo interno HCF. De donde se sigue *(libro I, prop., 26)* que las líneas OP y FH son iguales entre sí[281].

Del mismo modo se demuestra que las líneas RL y CI son iguales entre sí. Y, como las líneas OP y RL miden la refracción, también las líneas FH y CI miden la refracción. Que es lo que había que demostrar.

En *segundo lugar*, volviendo de nuevo a la figura grande, una vez halladas las líneas HF y CI, es fácil hallar también los arcos FG y FK. Pues, si se sustrae el cuadrado de HF del cuadrado del medio diámetro CF, se halla un cuadrado cuya raíz es el seno o medida angular del arco FD o el ángulo FCD, cuya raíz es de 4.358. Si se compara este número con las tablas de Lantsbergen, de van Schoten o de algún otro, se halla para FCD un ángulo de 25 grados y 50 minutos o, para aquilatar más, de 25 grados y 50 minutos y 1/2, el doble del cual es el arco FG, a saber, 51 grados y 42 minutos. De la misma forma se halla que el arco FK es de 95 grados y 22 minutos. Lo cual sólo hemos querido demostrar por medio de la trigonometría[282].

En *tercer lugar*, pasamos a hallar los ángulos ONP y XQR, es decir, a hallar *(libro I, prop. 29)* los medios diámetros o las alturas de ambos arco iris, como fácilmente se representa prolongando las líneas NP y

QR, y, desde los puntos finales P y R o desde el ojo del observador, trazando paralelas al diámetro AB. De aquí la

## PRIMERA REGLA

Para hallar el ángulo ONP o el medio diámetro, es decir, la altura del arco iris pequeño, se debe añadir al arco FG 180 grados y deducir de ahí el doble del arco FK.

## OPERACION Y DEMOSTRACION

Para presentar o poner en forma algebraica esta regla, que Descartes ha revestido con amplias y claras palabras, como se debe hacer cuando se escribe para
aquellos que se dan por satisfechos con el simple uso, [353]
y que, en cambio, ha oscurecido para aquellos que quieren saber el fundamento o razón de todo, tomo (a) por una escuadra o ángulo recto o arco de 90 grados; (b) por el arco FG y (c) por el arco FK, ya
que estos dos arcos ya son conocidos, porque ya los [354]
hemos averiguado antes; (x) por el ángulo ONP e (y) por el ángulo GFK, que llamamos el ángulo de refracción. Según la regla propuesta, resulta el ángulo ONP o $(x) = (b) + (2a) - (2c)$.

Para calcular esto y demostrarlo, tomo (x) por el ángulo ONP e (y) por el ángulo PNM, que es también el ángulo de la refracción. Resulta entonces que el ángulo ONM $= (x) + (y)$. Suponiendo el triángulo FLK ya completo, también el ángulo FLK *(por libro I, prop. 29)*, será $= (x) + (y)$. Está claro, además, que el ángulo FKL $= (c)$, como demostraremos más abajo para los inexpertos, y el ángulo LFK $=$ (y). De ahí también *(por libro I, prop. 32)*, que $(x) + (2y) + (c) = (2a)$ y que, por tanto, (x) o ONP $= (2a) - (2y) - (c)$. Y, como el arco GK, que es la diferencia entre el arco FK y FG, a saber, $(c) - (b)$, o el ángulo GCK prolongado hasta el centro, es *(por*



*libro III, prop. 20)* el doble que el arco GFK prolongado hasta la periferia, resulta que GFK $= (c - b)/(2)$. Ahora bien, como se supuso que GFK $=$ (y), resulta que $(y) = (c - b)/(2)$, y $(2y) = (c) - (b)$, y que $-(2y) = -(c) + (b)$. Si ponemos, en dicha igualdad, $-(c) + (b)$ en lugar de $-(y)$, resulta ONP o $(x) = (b) + (2a) - (2c)$, según se afirmaba en la regla y teníamos que demostrar.

Y, si además alguien quisiera dudar de que el ángulo FKL, así como el ángulo QNM, es tan grande como el arco FK o (c), es decir, como el ángulo FCK, he aquí la prueba. Los ángulos CFK y CKF son iguales entre sí *(por libro I, prop. 5)* por ser isósceles el triángulo CKF. De donde se sigue que juntos son tan grandes como el doble de cada uno, es decir (por la propiedad de la reflexión), del ángulo FKN. Ahora bien, los ángulos CFK y CKF hacen con el ángulo FCK *(por libro I, prop. 32)* o (c) 180 grados o dos rectos: y FKN, que a su vez era igual a dos rectos, hace también con FKL 180 grados *(por libro I, prop. 13)* o dos rectos. Luego se sigue que, si quitamos cosas iguales a cosas iguales, también resulta *(por la universalemente conocida prop. 3 del l. I)* que sus restos FCK y FKL también deben ser iguales, es decir, ambos son iguales a (c), que es lo que había que demostrar. Además, también se puede probar muy fácilmente que QNM es tan grande como FKL, ya que también éste es $= (c)$.

[355] 
## SEGUNDA REGLA

Para hallar el ángulo XQR o el medio diámetro, es decir, la altura del arco iris mayor, hay que sustraer el ángulo ONP ya hallado al arco FK.

[356] 
## OPERACION Y DEMOSTRACION

Expresado algebraicamente es, pues, el ángulo XQR $= (c) - (x)$. Y la prueba de ello es la siguiente.

Según se ha demostrado antes, el ángulo QNM = (c), y ONM = (x) + (y). Por tanto, QNO = (c) − (x) − (y), y, por tanto, *(por libro I, prop. 29)*, también XQT = (c) − (x) − (y). Si lo completamos con el ángulo de la refracción TQR o (y), resulta, para el ángulo, XQR = (c) − (x), que es lo que había que demostrar.

El señor Sluze, en vida canónigo de la iglesia catedral de Lieja y consejero secreto del príncipe de dicha ciudad, y que fue uno de los más doctos varones de este siglo en todas las ciencias, ha demostrado después (*véase la lección 12.ª de Barrow sobre la Optica*) que todas estas líneas, arcos y ángulos se los puede hallar también geométricamente, es decir, que el ángulo ONP es siempre igual al doble del ángulo KCB y que, por tanto, para hallar el ángulo XQR, hay que restar el doble de KCB al arco FK[283].

Yo lo demuestro como sigue. Supongamos que el ángulo KCB o el arco KB es = (z). Podemos demostrar que (2z) = (x). Ahora bien, ya se había probado (*por libro I, prop. 15*) que ONM = (x) + (y). Por tanto, AWN y KWV también son = (x) + (y) y el ángulo KVW es = (y) por ser paralelas las líneas YL y AV. Y, por consiguiente, el ángulo externo FKN (*por libro I, prop. 32*) es = (x) + (2y). Y, como el ángulo externo (*por el libro I, prop. 32*) FKC = (z) + (y) y FKN es el doble de FKC, resulta que FKN = (2z) + (2y). Ahora bien, se ha demostrado más arriba que FKN = (x) + (2y), y, por tanto, también (2z) + (2y) = (x) + (2y). Si quitamos de ambos lados (2y), resulta que (2z) = (x), que es lo que había que demostrar.

O también como sigue, tal como me lo ha demostrado un gran aficionado. El arco KB o (z) es = (a) + (1/2b) − (c). Como BD es = (a) y DF = (1/2b), si se resta a ambos FK o (c), KB o (z) = (a) + (1/2b) − (c). Si doblamos ambos lados, resulta (2z) = (2a) + (b) − (2c). Pero, como según la primera regla de Descartes también era (x) = (2a) + (b) − (2c), resulta (*por libro I, prop. 1,* universalmente



conocida) que también (2z) = (x), que es lo que debíamos demostrar.

Ahora bien, como ya se ha demostrado en la regla segunda que el ángulo XQR = (c) − (2z), también es el mismo ángulo XQR = (c) − (2z). Y, por consiguiente, sólo se debe restar al arco FK el arco KZ.

[357] Y, como KN es tan grande como el arco FK o (c), es decir, 95 grados con 22 minutos, obtenemos, por las dos reglas precedentes, para (x) o el ángulo ONP, es decir, para el arco KZ = (2a) + (b) − (2c), 40 grados con 57 minutos. Y para XQR o el arzo ZN, es decir, para (c) = (2z), 54 grados con 25 minutos.

[358] Se ve, pues, claramente, por lo anterior que el arco KN o (c) es tan grande como ambos arco iris; y que, si se divide el mismo arco KN en dos partes iguales en Z, KZ o (1c/2) es tan grande como dos medios arco iris, y que, por tanto, KB o (z) es justamente la mitad del arco iris inferior o el arco ONP. También
[359] BZ o (1c/2) − (z) es justamente la mitad del arco iris superior o del ángulo XQR. De aquí obtenemos la solución de dos problemas notables, de los que hemos dicho algo al comienzo, a saber, cómo se puede hallar el mayor del arco iris inferior, cuya magnitud está dividida mediante la sombra de arriba, y cómo el menor del arco iris superior, cuya pequeñez está dividida por la sombra de abajo.

Pues, como la razón de la refracción está concluida en los problemas y, mediante la familiaridad con el álgebra y la regla del señor Hudde, se halla el seno mayor del arco KB y, a su vez, el seno menor del arco BZ, o los senos mayor y menor de sus arcos externos, el que se ejercita en esta ciencia, investiga, delimitando este arco sobre el papel, a qué altura se mostrará en el cielo el más alto del arco iris inferior y el más bajo del arco iris superior[284].

Pero, como nosotros, con el pequeño esfuerzo que hemos hecho, hemos alcanzado este fruto, de que su solución nos ha llegado de buena mano, aunque no teníamos ganas de ser muy explícitos con los princi-

piantes, sí queremos, en cambio, no privar al lector experimentado del placer de buscar y hallar la solución de este y muchos otros problemas, que podríamos añadir aquí, mediante las tablas trigonométricas y de sus logaritmos.



## CALCULO DE PROBABILIDADES (Anónimo)[285] [360]

*Preguntas*

I. *A y B juegan el uno contra el otro con dos piedras, bajo esta condición: que A ganará si lanza seis veces, y que B ganará si lanza siete veces. A tira primero una vez, después tira B dos veces, a continuación A dos veces y así sucesivamente, hasta que el uno o el otro ganen. La pregunta es: ¿qué relación de probabilidad corresponde a A frente a B?*

*Respuesta:* Como de 10.355 a 12.276.

II. *Si tres jugadores A, B y C, toman 12 bolas, 4 de las cuales son blancas y 8 negras, y juegan con la condición de que gana aquel que primero haya escogido a ciegas una bola blanca, y de que A cogerá primero, después B y después C, y después de nuevo A y así por turno, la pregunta es: ¿qué relación tienen sus suertes entre sí?*

III. *A apuesta contra B que, teniendo 40 cartas y 10 de cada color, él echará 4 cartas y saldrá una de cada color. En este caso, la suerte de A en relación a la de B será de 1.000 a 8.139.*

IV. *Si toman, como en el caso anterior, 12 bolas, 4 blancas y 8 negras, y A apuesta contra B que va a coger a*





*ciegas 7 y que 3 de ellas serán blancas, la pregunta es: ¿en qué relación está la suerte de A frente a la de B?*

V. *Si A y B tienen cada uno 12 peniques y juegan con 3 dados, con la condición de que, cuando hayan lanzado 11 veces, A debe dar a B un penique; pero que, cuando hayan lanzado 14 veces, B debe dar a A un penique, y que ganará el juego el que primero tenga todos los peniques, en este caso se comprueba que la suerte de A frente a B es de 244.140.625 a 282.429.536.481.*

*Primera pregunta* [361]

*A y B juegan el uno contra el otro con dos piedras, bajo la condición de que A ganará, si lanza 6 veces, y que B ganará, si lanza 7 veces. Primero, lanza A una vez; después, B dos veces; y después, de nuevo, A dos veces, y así en adelante, hasta que uno u otro gane. La pregunta es: ¿qué relación tiene la suerte de A frente a B?*

*Respuesta:* De 10.355 a 12.276.

Para responder a esta pregunta aplico la segunda regla del método de Descartes, expresada en estas dos proposiciones siguientes.

Proposición primera. *A y B juegan el uno contra el otro con 2 piedras, con la condición de que B ganará cuando haya lanzado 6 veces y que A ganará cuando haya lanzado 6 veces, suponiendo que cada uno lanzará dos veces después del otro y que B lanzará primero. Sus suertes son:* B = 14.256/22.631, A = 8.375/22.631.

Operación y demostración: Supongamos que la suerte de A sea (x) y que lo apostado o apuesta se llame (a). En este caso, la suerte de B es = (a) − (x). Se ve también, en este caso, que cada vez que la suerte de B vuelve, la suerte de A debe ser de nuevo (x). Pero, cada vez que le toca jugar a A, su suerte debe ser mayor. Supongamos que (y) es lo que vale entonces. Dado que B debe jugar primero y que las 6 primeras jugadas son de 2 piedras sobre 36, y que

deben poder darle 7 tantos, se comprenderá que él, en los dos turnos que lanza, al acortársele la proporción, tiene 11 suertes frente a (a), es decir, de ganar, y 25 que le deben faltar, es decir, de que llegue la suerte de A. Por tanto, A tiene, cuando B comienza a jugar, 11 suertes respecto a (o), es decir, de ganar, y 25 suertes [362] de alcanzar (y), es decir, de que le toque jugar. Lo cual significa para A el valor de (25y)/(36). Pero, como se ha supuesto que la suerte para A, desde el comienzo, alcanza el valor de (x), es entonces de (25y)/(36) = (x). Y, por tanto, (y) = (36x)/(25).

Si queremos hallar de otra forma el valor de (y), es cierto que A, cuando le toca lanzar, tiene 5 suertes respecto a (a) o de ganar, ya que son 5 suertes de 36, las cuales le pueden dar 6 tantos, como antes se ha calculado. Por eso, se halla que A, en dos turnos, tiene 335 suertes respecto a (a) y 961 de que B tenga de nuevo el turno de jugar, es decir, de tener para sí (x); lo cual equivale a (335a) + (961x) / (1296), lo cual equivale a (y). Y, como ya antes se había hallado que (36x) / (25) = (y), debe resultar que (335a) + (961x) / (1296) = (36x/25). De donde se halla que (x) = (83.759/22.631), que es el valor de la suerte de A. Y, por tanto, la suerte de B será (14.256a/22.631). Por tanto, la suerte de A respecto a B es (8.375/14.256) y, a la inversa, la de B respecto a A es (14.256/8.375), que es lo que había que demostrar.

Proposición segunda. *A juega contra B como se anuncia en la pregunta. Sus suertes son: A* = (10.355/22.631) y B = (12.276/22.631).

Operación y demostración. Dado que A tiene 5 suertes respecto a (a) o de ganar y 31 suertes de perder, es decir, de llegar a la situación de la primera proposición, en que le valía (8.375a), resulta que él tiene 5 suertes respecto a (22.631a/22.631), si lo reduzco a un denominador común, y 31 suertes respecto a (8.375a/22.631). Ahora bien (22.631 × 5) = (113.155); y (8.375 × 31) = (259.625); de donde



(113.155 + 259.625) = (372.780), que es la suerte de A. Por otra parte, si a la suerte total (22.631 × 36) = (814.716) le restamos la suerte de A, es decir (814.716 − 372.780), obtenemos de suerte de B = (441.936). Y, si dividimos una y otra por 36, resulta que A = 10.355 y B = 12.276, que es lo que había que probar.

## NOTAS A LA INTRODUCCION

[1] Ver texto en § 6.

[2] Texto recogido por Freudenthal (n.º 69), p. 227/15-228/2; Gebhardt (n.º 4), I, pp. 409-410; Mignini (n.º 6), p. 22, nota 26.

[3] Cfr. Freudenthal (n.º 69), pp. 221-31 (selección de algunos fragmentos, tomados de dos manuscritos que él denomina: U, procedente de Stolle y mejor, pero incompleto; y W, con noticias de Stolle y Hallmmann y con crasas faltas ortográficas); G. Stolle: *Kurze Anleitung zur Historie der Gelahrheit*, Halle, 1718, II, p. 197; idem: *Introductio in Historiam Litterariam*, Jena, 1728, p. 609; Guhrauer: *Allgemeine Zeitschrift f. Gesch.*, vol. 7 (?), pp. 399 ss. En estos tres últimos volúmenes se contienen selecciones de Stolle (ms. U) pero muy incompletas, ya que se sabe que su manuscrito original ocupaba seis infolio: Freudenthal, ib., p. 301.

[4] Cfr. Gebhardt (n.º 4), pp. 410-411; Mignini (n.º 6), pp. 21-25.

[5] Texto citado en: Mignini (n.º 6), pp. 13-4 y nota 1; p. 42 y nota 52; cfr. Gebhardt (n.º 4), pp. 11-2. Ep. 19 de OP es hoy Ep. 63.

[6] El ms. A en J. van Vloten (n.º 1); los datos biográficos del prefacio fueron editados por Gebhardt: *Chronicon Spinozanum* 4 (1924-6), pp. 210-19; y algunos por Freudenthal (n.º 69), pp. 105-8. El *Compendio* (σ) ha sido editado, por primera vez, por Mignini (n.º 6), pp. 803-20 y es recogido aquí, a modo de prefacio al texto del KV. El ms. B sólo ha sido recogido por Gebhardt (n.º 6), I, pp. 526-609 y traducido por Semerari (n.º 19).

[7] Nos referimos a (n.º 2, 3, 4, 5 y 6).
[8] Cfr. Gebhardt (n.º 4), p. 414; Mignini (n.º 6), p. 17, 36-7, 49-51; Freudenthal (n.º 69), p. 257; Siebrand (n.º 77), pp. 76n. Por los datos recogidos por estos autores consta que, en realidad, ni Deurhoff, que escribió un libro en defensa de la inmortalidad del alma y mantuvo correspondencia con W. van Blijenbergh, ni Monnikhoff, que ganó un premio por escribir un libro en defensa de la transcendencia divina, eran auténticos spinozistas.
[9] Cfr. Gebhardt (n.º 4), pp. 420-1; Mignini (n.º 6), pp. 13, 16, 42 y 48-9.
[10] Cfr. Gebhardt (n.º 4), pp. 414-5 (textos de Schaarschmidt).
[11] Cfr. Gebhardt (n.º 4), pp. 419.
[12] Cfr. Gebhardt (n.º 4), pp. 420, 432-4; Mignini (n.º 6), pp. 16-17.
[13] Cfr. Mignini (n.º 6), pp. 35-41, espec., p. 41; 43, nota 53; p. 51, nota 73.
[14] Cfr. Gebhardt (n.º 4), p. 424; Mignini (n.º 6), pp. 51, 57, 97.
[15] Cfr. Gebhardt (n.º 4), pp. 422-3.
[16] Cfr. Mignini (n.º 6), pp. 51-6, texto citado en p. 51.
[17] Cfr. Gebhardt (n.º 4), pp. 415 y 424 (alude a KV, I, p. 21/7-8, donde las traducciones de Sigwart y Schaarschmidt habrían omitido una línea del ms. A); Mignini (n.º 6), pp. 25-6 y 57-59.
[18] Cfr. Gebhardt (n.º 6), pp. 424 y 436-7.
[19] Cfr. Gebhardt (n.º 4), pp. 439-1; Mignini (n.º 6), pp. 26-7 y 818-9.
[20] Cfr. Mignini (n.º 6), pp. 394-400.
[21] Cfr. Mignini (n.º 6), pp. 56-57.
[22] Cfr. Mignini (n.º 6), pp. 13-4, 42-6, 818-9 y 820/fin.
[23] Cfr. Mignini (n.º 6), pp. 27-31, 80, 96; Gebhardt (n.º 4), pp. 416-8; y ver *infra:* nota 34.
[24] Freudenthal (n.º 45), pp. 238-9, 281-2; cita en (n.º 70), pp. 201-2 (síntesis del trabajo precedente); cfr. Gebhardt (n.º 4), pp. 416-7; Mignini (n.º 6), p. 27.
[25] Meijer (n.º 22), pp I-XXV; cfr. Mignini (n.º 6), pp. 27-29, 80-91; ver KV, II, 26, § 10.
[26] Gebhardt (n.º 4), pp. 425-36; cfr. Mignini (n.º 6), pp. 30-2.
[27] Cfr. Mignini (n.º 6), pp. 71-99, espec., pp. 97-9.
[28] Cfr. Mignini (n.º 6), pp. 59-63 (errores), pp. 37-8 y 63-8 (líneas y citas).
[29] Cfr. Mignini (n.º 6), pp. 109-113. En nuestra opinión, Mignini fuerza a veces, en su traducción, el texto del ms. A, que, sin embargo, dice mantener. Véase *Indice analítico* (Mignini) y nuestra *recensión:* Aporía 9 (1987) 167-71, espec., 171.
[30] Cfr. Mignini (n.º 6), pp. 80-91, espec., p. 89. Sobre el sentido que da Spinoza al término latino «dictare» puede verse: Ep. 8 (51); Ep. 9, p. 42; Ep. 13 (98), etc.
[31] *Prefacio* a NS, atribuido a Jarig Jelles: §§ 9 y 76. El texto original está recogido en F. Akkerman (n.º 61) y su traducción



italiana por Lucio Coco en: *Spinoza* (n.º 78), pp. 427-432. Los textos entre paréntesis son variantes de la versión latina. Ep. 63 y 64 son ahora Ep. 59 y 60.
[32] Ep. 6, p. 36.
[33] Gebhardt (n.º 21), IV (1905), 11-18; (n.º 4), I, pp. 407 y 609; II, pp. 319-21, 326; (n.º 21), I (1932), pp. 44-7, 50-2.
[34] La primera tesis en: Mignini, *Per la datazione e l'interpretazione del «Tractatus de intellectus emendatione» di Spinoza*, La Cultura 17 (1979), pp. 87-160, espec., pp. 114-6. Segunda en: *Nuovi contributi per la datazione e l'interpretazione del TIE*, en (n.º 71), pp. 515-522; en (n.º 6), pp. 71-99.
[35] Ver nuestras notas a la *Correspondencia:* (11, 42, 46, 96 y 107) e *Introducción* a IE, pp. 13-6 (28-30).
[36] Ver nuestra nota a Ep. 6 (42) e *Introd.*, a IE, pp. 9-14, 16-8.
[37] Ver nuestra *Introd.*, a IE, pp. 14-7 (26, 31, 34, 44); KV, apéndice 1 (244).
[38] Ver nuestra *Introd.*, a PPC, pp. 39-41 (141-2 y 146); *Introd.*, a la *Correspondencia*, pp. 4-6; Ep. 23, p. 151; Ep. 28 (198); Ep. 68 (388).
[39] *Infra: prefacio* y *Compendio* (al final).
[40] Mignini (n.º 6), p. 97.
[41] Texto en Mignini (n.º 6), p. 51.
[42] Capítulos: I, 7 (87); II, 2 (124); II, 15-9 (179, 194, 202, 212); párrafos: II, 5, §§ 3-5 (144); II, 14, § 1 (173); II, 16, § 5 (185); II, 19, §§ 10-2 (199); II, 22, §§ 1* (202); apéndice 2.º, § 10 (252); frases: notas (120, 204).
[43] Cfr. Gebhardt (1932, cit. en nota 33), p. 50; Mignini (n.º 6), pp. 391-3, 709-11, etc.; ver nota 46.
[44] *Supra:* nota 29 e *Introd.*, a IE (44); notas al texto de IE: (29 y 116); a CM: (242); a KV: (121, 123, 178).
[45] KV, prefacio; II, 26, § 10 (243), Meinsma (n.º 75), pp. 197-8.
[46] Ver nuestra *Introd.*, a TTP, pp. 27-34; Ep. 48A y 48B; *prefacio* de OP (cit. nota 31), §§ 32, 42, 63; *infra:* nota 257 (Jelles).
[47] Ver nuestra *Introd.*, a *Correspondencia*, pp. 22-55, espec., 44-6 y nota a Ep. 8 (51); *Introd.*, a PPC, p. 39 (137).
[48] Cfr. Mignini (n.º 6), pp. 25-33.
[49] Cfr. Mignini (n.º 6), pp. 52, 818; Gebhardt (n.º 4), pp. 411-8.
[50] Meinsma (n.º 75), p. 198 (89); Boehm (n.º 33); Mignini (n.º 6), pp. 31, 71-80.
[51] Adviértase que el texto de Stolle, por él mismo editado en 1718 (cit. nota 2) y recogido por Gebhardt (n.º 4), p. 410, parece ser más equívoco que el arriba citado (notas 2-4) de Stolle/Hallmann; quizá Mignini no ha tenido esto en cuenta en su crítica a Boehm (n.º 6, pp. 71-2).
[52] Cfr. Gebhardt (n.º 4), pp. 429-33; Ep. 44. En su *epílogo* a la obra de J. Jelles, *Profesión de fe...* (1684), J. Rieuwertsz dice de éste: «como él no conocía ninguna otra lengua que la materna, ha adquirido todo aquello que se le había presentado como útil para

su objetivo en otras lenguas, y lo hizo traducir al holandés» (en Gebhardt, n.º 4, p. 431).

[53] Cfr. Mignini (n.º 6), pp. 105-6 (54). Cfr. Jongeneelen (n.º 49).

[54] Cfr. Jongeneelen (n.º 49).

[55] Cfr. Mignini (n.º 6), pp. 25, 28, 29, 48-9 y *supra:* nota 8: Deurhoff. Añadamos que los manuscritos póstumos de Spinoza fueron entregados a Rieuwertsz (Freudenthal, n.º 69, pp. 26, 76-7, 15-166, 202) y que el estilo de Balling (Apéndice I) no nos parece nada elegante.

[56] En nuestra *Introdu.*, a TTP, p. 34.

[57] B. de Spinoza, *Compendium grammaticae hebreae*, Josef Plessner et co., Buchdr. Podgózze-Kranau, Nadwislanska, 4 (1905), 116 pp.; Spinoza, *Abrégé de grammaire hébraïque*, trad., introd. y notas de J. Askenazi y J. A. Gerson, pról. de F. Alquié, Paris, Vrin (1968), 243 pp.; B. Spinoza, *Hebrew grammar*, ed. y trad. con introd. y notas por Rabbi M. J. Bloom, N. York, Philos. Library, 1962; N. Porges, *Spinoza's Compendium der hebraische Grammatik*, Chron. Spin, 4 (1926-7), 123-59; A. Segre, *La grammatica ebraica di Spinoza*, Rass. mens. Israel, 44 (1978), 161-171; A. J. Klijnsmit, *Spinoza and grammatical tradition*, Leiden, Brill (1986), 16 pp.; Z. Levy, *The problem of normativity in Spinoza's Hebrew Grammar*, Studia Spin., 3 (1987), pp. 351-390.

[58] Acerca de la traducción española de M. Calès puede verse nuestra recensión: *Obras completas de Spinoza*, Revista de Filosofía (1986), pp. 113-124; y, a título de ejemplo, nota al KV (106).

[59] Cfr. Mignini (n.º 6), pp. 63-70 y 821-864.

[60] Bibliografía en nota 277 al texto.

## NOTAS AL TRATADO BREVE

### TITULO Y PREFACIO

[1] Este título, incluido en hoja aparte en el ms. A, aunque recuerda el de otras obras de Spinoza (*tratado:* TTP, TP e IE), no alude, como aquellos, a su contenido, sino al reducido volumen (*breve*). En cambio, el título del ms. B, redactado por Monnikhoff, no sólo indica su doctrina central, sino que parece tomado de la obra cumbre del filósofo: «Ethica of Zede-Leer» (*Etica o doctrina moral*) (Gebhardt, n.º 4, p. 526), cuya afinidad teórica y estructural es clara.

[2] El subtítulo explicita el contenido de las dos partes de la obra, en claro paralelismo con la *Etica* (cfr. E, II, pref.: «...Dei..., mentis humanae, ejusque summae beatitudinis...»). Algunos creen atisbar una alusión a este tratado o a la primera redacción de la *Etica* (cfr. Ep. 28, p. 163) en L. Meyer: *Philosophia sacrae Scripturae interpres*, Paris, Intertextes (1988), epílogo/fin (1.ª ed., 1666): «de Deo, anima rationali, summa hominis felicitate», aunque la segunda expresión es bien poco spinoziana.



[3] El autor del prefacio reconoce que él no es el mismo Spinoza (BDS), autor del KV. Además, aunque expresa con fidelidad la doctrina central del tratado, según la cual ética y filosofía, virtud y verdad van unidas, y más concretamente, que la felicidad sólo se alcanza por el conocimiento de Dios, de sí mismo y de la necesidad de la ayuda mutua, el tono por él adoptado, entre burdamente injurioso («tapar la boca», «meten en los puños», «basura e inmundicia»...) y cristiano («espíritu de mansedumbre», «Cristo señor y maestro») es bien ajeno a quien evitaba con esmero las riñas e injurias (Ep. 6, p. 36; Ep. 15, p. 72, 3.º; Ep. 19, p. 93; Ep. 30, p. 166; etc.).

### PARTE I. CAPITULO I

[4] El título de la primera parte falta en los manuscritos A y B. Gebhardt lo ha restituido, por analogía con el de la segunda parte, a partir del *Korte Schetz (Breve compendio)* del tratado, compuesto por Monnikhoff.

[5] Este capítulo, cuyas notas son más extensas que el texto original y significan reiterados intentos del autor por explicar y apuntalar sus argumentos, debe ser leído en relación con los pasajes paralelos del mismo Spinoza (PPC, I, 5-7; E, I, 11; TTP, Cap. 6; etc.) y de Descartes (*Med.*, III y V: *Pr. Phil.*, I, 14-21; *Rationes*, tras las *2as. Objeciones:* AT, VII, en latín; IX, en francés). Para un estudio de las mismas se puede acudir al minucioso comentario de F. Mignini (n.º 6, pp. 399-455) y a los trabajos, citados en nuestra bibliografía, de Falgueras (n.º 44), Gueroult (n.º 46, I, apéndice 8), etc.

[6] Desde Chr. Sigwart, todos han reconocido que el comienzo del tratado resulta brusco («en cuanto a lo primero, pues...»). Aunque no todas las obras de Spinoza ni sus partes comiencen con un prólogo (en concreto, la *Etica* y su primera parte), nos inclinamos, recogiendo la sugerencia de Freudenthal (n.º 45, pp. 268-70), a pensar que faltan unas líneas en las que se aludía (como en E, II y CM, I, cap. I: «...sólo me propongo explicar aquí... Comencemos, pues, por el ser...») al contenido de la primera parte: existencia y esencia o atributos de Dios.

[7] En clara alusión a Descartes (*Med.*, V: AT, VII, p. 66-7), la nota se limita a explicar el concepto de naturaleza (§ 8*,4).

[8] Tal como está, el argumento se funda en el concepto de esencia y no de esencia *de* Dios: «la existencia de Dios es (una) esencia». Si efectivamente es así, el argumento no conduce más que a la existencia posible de Dios: I, 1, § 8*,5 (a menos que sea una prueba *a posteriori* o que «esencia» sea sinónimo de «sustancia»). Si, en cambio, se funda en la esencia *de* Dios (menor: «la existencia es

esencia de Dios»), el silogismo no parece correcto: la mayor debería decir: «la esencia de Dios es eterna». A favor de la exactitud del texto, en este segundo sentido: F. Mignini, n.º 6, pp. 417-424.

[9] Aunque el ms. refiere esta nota al argumento *a posteriori*, este primer párrafo propone un argumento *a priori*, consistente en que la esencia de Dios tiene infinitos atributos (para ello remite al cap. 2, esp. §§ 12, 17, 28) y la existencia de Dios es uno de ellos. Dado que la primera afirmación, en el sentido que aquí debería tener, ofrece serias dificultades (ver cap. 1, § 8* y cap. 7, § 1* y § 7) y que la segunda, aparte de no ser demasiado spinoziana (la existencia no es un atributo más: cfr. F. Mignini, n.º 6, pp. 444-6), resulta problemática (cfr. Kant, *Crítica de la razón pura*, dial. transc., libro 2.º, cap. 3, secc. 4, B 626), este argumento, lejos de ser decisivo (W. Meijer, n.º 22), nos parece ser una tercera formulación de la menor de los dos argumentos *a priori* del texto y no un argumento *a posteriori*, como intenta demostrar Mignini (ib.).

[10] Está claro que esta segunda parte contiene una objeción a la primera y, por tanto, a las tres formulaciones del argumento *a priori*. El término clave es «materialmente», el cual nos parece, sin embargo, ser correlativo al «formalmente» del argumento *a posteriori*. Por nuestra parte, haremos dos observaciones. Primera, que aceptamos la adición *(de ella - van de Idea)* sugerida por Freudenthal (n.º 45 (1896), p. 251), ya que el texto parece absurdo: no se afirmaría de la cosa lo que se afirma. Por no introducir esa adición, Mignini fuerza la traducción: «ciò che viene affermato non deriva *(is)* né dalla cosa...» Segunda, que, como apunta E. Curley (n.º 18, p. 62, nota 3), la dificultad aquí planteada y resuelta en §§ 4-8 y nota 8*, afecta tanto al argumento *a priori* como al *a posteriori* cartesiano, ya que ambos se fundan en la relación de la idea, entendida como idea objetiva (es decir, idea como tal, representativa o formal, y no idea como cosa o idea entendida materialmente), con el objeto real, Dios, en este caso. En nuestra opinión, la respuesta se limita a decir que el objetante no entiende correctamente la idea, pues su objeción sólo es válida respecto a la idea entendida materialmente, distinción que para Spinoza no tiene mucho sentido (IE, §§ 33-35; KV, p. 78/22-79/14, 97/25-30, 116/8-9, 118/8-19).

[11] El argumento aquí formulado es la primera prueba cartesiana (*Med.*, III: AT, VI, p. 41-2; y *Rationes*, prop. 2; *Pr. Phil.*, I, 18; cfr. Spinoza, PPC, I, 6). Dicha prueba consiste en que la idea objetiva del ser infinito (que yo poseo) exige, como causa, un ser que tenga tanta perfección formal como perfección objetiva tiene dicha idea. Su fuerza reside en la necesaria proporción entre idea y objeto; su debilidad, en la posibilidad del error y, más radicalmente, de la ficción, es decir, de que la causa de la idea no sea el objeto, sino el sujeto. Por eso Spinoza orienta su razonamiento, tanto en el texto como en la nota, a demostrar que la ficción absoluta es imposible.

[12] Spinoza procede como sigue. En § 4 explicita (causa formal = idea objetiva) el argumento de § 3. A continuación, prueba la mayor (el objeto es causa de la idea: §§ 5-8) y la menor (el hombre tiene idea de Dios como ser infinito e inmutable (§ 9). La nota 8* hará un discurso similar, aunque en términos más negativos por responder a una objeción. En uno y otro caso, se intenta demostrar la existencia de Dios como ser infinito.



[13] Este principio, de que el entendimiento finito (humano) no puede entender nada sin ser determinado por un objeto exterior, es la base de la argumentación siguiente (§ 8). Pero su sentido exacto dentro del conjunto de la obra de Spinoza hay que determinarlo cotejándolo con otros, que no parecen apuntar siempre en el mismo sentido: KV, pp. 79/21-25; 97/25-31; 118/9-23; IE, §§ 71-73, pp. 27-28. ¿Es el objeto o es el atributo pensamiento la causa de la idea? Una respuesta correcta debe abordar, finalmente, el origen del alma o mente, modo del pensamiento e idea del cuerpo (notas 112, 206, etc.).

[14] La propia cita (en el ms. A: *pág. 2*) indica que aquí se resume lo enunciado en § 6, probado en § 7 y concluido al inicio de § 8. Su sentido nos parece claro: sin idea no habría siquiera ficción (§ 8*,1), «porque la causa de la idea del hombre no es su ficción» (§ 8), sino al revés (§ 8,2 y 3). La razón no es el simple hecho de que el hombre conoce (IE, § 33, p. 14/13: «habemus enim ideam veram»), sino el principio de que el entendimiento finito no se determinaría a conocer uno de los infinitos objetos cognoscibles, si no fuera determinado del exterior y, justamente, por el objeto (§ 5,3).

La argumentación de § 8* podría sintetizarse así. La ficción absoluta es imposible (1), porque toda generalización y ficción supone ideas que provienen de objetos reales (2), y porque las esencias, ya sean imposibles (3), ya posibles (4), ya necesarias (5), son independientes de mí y diferentes entre sí (6). Por tanto, Dios existe como sujeto de los atributos que yo afirmo del mismo (7), y que son infinitos (8-9).

[15] Si la idea formada a partir de «la cosa misma» fuera ficción, todas las demás (ideas derivadas) lo serían también. El contexto *(ideas abstractas)* parece indicar que se trataría más bien de la idea del cuerpo (o cuerpos) que de la idea de Dios (KV, pp. 52/20-4, 93/12-4, 101/23-7, etc., en relación a KV, 35/8-10, 53/21-4, 101/3-7, etc.). Sobre las *ideas abstractas:* IE, §§ 76-6 (88-9). Sobre la *ficción:* IE, §§ 52-65, pp. 19-25; CM, I, 1.

[16] Sobre la *quimera* (hipogrifo aquí): CM, I, 1; 3, p. 242.

[17] Este párrafo no sólo aclara el § 2, sino que continúa el § 3. Acerca del amor en un alma sin cuerpo: Descartes, *Carta a Chanut* (1-2-1647): AT, IV, p. 600s.

[18] Con la idea de Dios como «sujetos» de lo que yo afirmo de él y de todas las cosas, en general, parece apuntar Spinoza a la distinción entre sustancia y modos: ver diál. 1.º, § 9 (53), y Ap. 2.º, §§ 10-11.

[19] La expresión «hasta ahora», referida a los dos atributos

conocidos, no se limita a este tratado, sino a la vida humana en general, y por eso se repite: KV, 27/13-4, 44/26-7; cfr. Apéndice 2.º, § 13.

[20] Los otros atributos no nos han dicho, «hasta ahora, qué son»: p. 17/46-7; cfr. p. 120/7-9.

[21] Mignini, en su traducción, altera el orden de la frase así: «las cosas, cuya esencia objetiva..., existen formalmente...», con lo cual la expresión «más próximas» parece contraponer cosas conocidas a cosas desconocidas, siendo así que Spinoza (§ 8, 1-4) contrapone unas cosas conocidas a otras, porque unas son conocidas antes que otras.

[22] La aclaración final («y no eminentemente... excelente»), calificada por muchos de sin sentido, si se la refiere a Dios y no a nuestra idea de Dios, parece significar simplemente que Dios no existe eminentemente, *porque*, como es concebido como *infinito*, y, por tanto, como lo más perfecto y más excelente (ser supremo, mayor que el cual nada se puede concebir), no hay nada más excelente que él. La inteligencia humana existe, según los escolástico, eminentemente en Dios; pero Dios (tal como lo concebimos y definimos) no puede existir en nada superior, es decir, eminentemente. Pues, aunque no tengamos un conocimiento exhaustivo de Dios (no conocemos, por ejemplo, todos sus atributos), sí tenemos de él un conocimiento adecuado: KV, I, 7, § 11; Ep. 56, p. 261; cfr. Descartes: *Med.*, III: AT, VII, pp. 46-7.

[23] Tal como indica la nota § 9*, Spinoza califica de «propios» los atributos tradicionales: infinito, único, simple, inmutable, omniperfecto, omnipotente...: cfr. KV, I, 2, § 28; 3, § 1*; 7, §§ 1-8.

[24] Cfr. KV, 7, §§ 5, 10-12; 24, §§ 9-13. Aceptamos la adición del *(no)* hecha por Mignini por estar acorde con estos pasajes paralelos e incluso, según creemos, con otros (KV, 1, 3; E, I, 11, esc.) que Curley (n.º 18, p. 65, 10n y p. 90, 8n) aduce en contra. Con la expresión «causas externas» (también usada en E, I, 11, esc.) Spinoza critica la prueba *a posteriori* clásica, es decir, por los efectos (cfr. IE, § 19, p. 10/f en relación a KV, I, 7, § 12; 26, § 7, 3-4).

[25] Cfr. Sto. Tomás: *S. Theol.*, I, 1, 2-3; *S. contra gentes*, I, 10-11.

## PARTE I. CAPITULO 2

[26] Cuanta más realidad tiene un ser, más atributos posee y más poder tiene de existir (E, I, 9 y 10, esc.). Aunque Spinoza se funda en Descartes (PPC, I, ax. 4, en relación a Descartes: *Rationes*, ax. 6 y *Pr. Phil*, I, 52), es mucho más explícito y contundente que él.

[27] Hemos introducido en el texto nuevos párrafos y subrayados a fin de poner de manifiesto que la nota explica, punto por punto, los cuatro principios enunciados, los cuales son expuestos, en forma de proposiciones y en otro orden, en el *Apéndice I*, prop. 1-4, y son desarrollados a continuación (§§ 3-11).



[28] El § 2*, 1, por hallarse aislado del resto en el manuscrito A, fue añadido a la nota 9** del cap. I por el ms. B, seguido de Sigwart (1870), Wolf (1910) y Gebhardt (n.º 4, p. 530). Pero ya Vloten-Land (1882) lo repusieron en su lugar. El problema aquí planteado, sobre la no limitación de la sustancia, tiene en otros contextos (naturaleza del cuerpo y del alma: KV, II, pref.; cap. 20, 3*; apéndice 2) un carácter más general y radical: posibilidad y origen de la limitación de los seres finitos. Tal problema, al que apunta Caterus en las *I Objeciones* (AT, VII, p. 95), está en íntima conexión con la polémica escolástica, entre tomistas y suarecianos, sobre si la existencia (acto) sólo puede ser limitada por un sujeto o potencia subjetiva distinta de ella (esencia finita) o también por su causa eficiente: cfr. Egidio Romano, *Theoremata de esse et essentia*, ed. E. Hocedez, Lovaina, 1930; Suárez, *Disp. met.*, XXX, 2; XXXI.

[29] Tanto en la nota como en el texto (§ 2, 2; § 6 y § 8) hemos traducido «gelijk» por «igual», como quiere Gueroult (n.º 46, I), pp. 474-5. De hecho, en este tratado, el término se usa para indicar la igualdad o proporcionalidad en la regla de tres (KV, II, pp. 54-5; 4, p. 59/13-7). En los pasajes paralelos se habla de «verscheide» = «distintos» (KV, *apéndice* 1, ax. 2-4 y prop. 1) o de «diversa», «diversitas», «distincta», en oposición a «idem» (E, I, 2, 4-5).

[30] La nota establece con mayor claridad que el texto la diferencia entre el primer principio (infinitud) y el cuarto (existencia), como ya indicara Robinson (n.º 56, p. 318s.) frente a Freudenthal (n.º 45, I, 257s.). Mignini insiste en que la idea central es que la creación es necesaria y que, por tanto, la creatura realiza plenamente su idea y «la Naturaleza se identifica con Dios» (n.º 4, p. 469).

[31] Se trata aquí del problema que antes hemos apuntado (nota 28): si puede existir una sustancia finita. Spinoza sostiene que no, apoyándose en el concepto cristiano de *creación* como producción total *(ex nihilo)* de la cosa, es decir, no sólo de su existencia *(generar)*, sino también de su esencia (cfr. PPC, I, 12, cor. 2 y 4; CM, I, 3, p. 241/17ss.; II, 10 y 12). Como la esencia o naturaleza de una cosa, por sí, no es nada antes de ser creada, no impone a Dios exigencia alguna (p. 20/23-7). Lo cual parece indicar que la limitación de las cosas (esencia y existencia) sólo procede de la causa eficiente (Dios); cfr. S. Tomás. *S. Theol.*, 1, 45, a.1, 3.

[32] La 1.ª aserción opone claramente el entendimiento divino al humano (I, 1, § 5, 3) en este tratado. El final de la 4.ª aserción, considerado por Freudenthal como sin sentido y añadido (n.º 45, pp. 275 y 278), parece significar el absurdo de que hubiera infinitas sustancias no existentes (nuestra traducción) o que hubiera más sustancias no existentes que existentes (Curley y Mignini). De hecho, «más» precede a «no son» y no a «sustancias».

[33] Freudenthal piensa que esta conclusión está fuera de su lugar lógico, que sería después de § 17; opina, además, con Avenarius (n.º 31, pp. 31-2) y Sigwart, que las objeciones siguientes (§§ 13-16)

interrumpen el discurso. Reconoce, sin embargo, su contenido spinozista (n.º 45, pp. 277-8).

[34] De acuerdo con ms. B, Gebhardt considera inauténtica esta nota, porque no añadiría nada. Sin embargo, aclara su sentido subrayando el «deben argumentar», es decir, su carácter de argumento «ad hominem» (cfr. § 16: «nosotros podemos emplear contra ellos las mismas armas»).

[35] Idénticas objeciones y respuestas en: E, I, 17, esc.; cfr. TTP, 4, pp. 62-3; 6, pp. 81-2. En otro sentido, no plenamente spinoziano, ver: CM, II, 10, pp. 271-3.

[36] La expresión «hemos hallado anteriormente» no tiene por qué referirse, como quiere Gebhardt (n.º 11, p. 141), al inicio perdido de cap. 1, pues puede aludir a: 1, § 9 ó 2, §§ 1-2 (las analogías con § 1* son evidentes).

[37] Tanto el texto (§ 17, 3) como la nota intentan demostrar que no existe ninguna sustancia «particular» o «aislada», que merezca el nombre de tal, es decir, que exista por sí sola; las así llamadas (*res cogitans* y *res extensa* cartesianas) no son sino atributos que pertenecen a otra cosa, la naturaleza única o ser perfecto. En este contexto, entendemos el último párrafo de la nota y sus dos negaciones: si pensamos el pensamiento y la extensión como sustancias independientes, no entendemos ni su esencia *(atributo)* ni su existencia (necesaria y *probada a priori*). Gebhardt omite la negación relativa a la «esencia» y Mignini la traduce, forzando el texto, «exclusivamente». En ambos casos, no se ve por qué se entiende la esencia y no la existencia, y menos quizá el sentido de la frase siguiente: «pero...»

[38] Tras haber demostrado que la sustancia es infinita y única y que, por tanto, contiene cuanto llamamos «sustancias», y coincide, al fin, con la naturaleza total (§§ 1-12: prueba; §§ 13-17: respuesta a objeciones), Spinoza responde a una objeción particular: si la extensión es un atributo de Dios (§ 18), Dios sería divisible (§§ 19-22) y pasivo (§§ 23-5), y, por tanto, mudable (§§ 26-7).

[39] La nota, tras aludir a la indivisibilidad de la extensión (1), adelanta la objeción del movimiento (2), a la que da una respuesta un tanto distinta de la aducida en el texto (§§ 6-7), y acude, además, a la imposibilidad del vacío (3); cfr. PPC, II, 3; III, 1; Ep. 6, p. 32; Ep. 12, pp. 65-6, etc.

[40] Alusión a la doctrina cartesiana de las partículas: *Meteoros*, I, 3; cfr. PPC, III, post. y prop. 1.

[41] Leemos con B, Sigwart, Appuhn y Mignini «ya que la sustancia» y no, como dice el ms. A, «ya que el modo», porque esto contradice a la frase anterior y a la siguiente.

[42] Textos paralelos a los anteriores (§§ 18-25) acerca de la extensión atributo: E, I, 12-3; 15, esc.; Ep. 12, 32, etc.

[43] La dificultad, sobre cuál sea la causa del movimiento, es de inspiración cartesiana: cfr. Ep. 80-83 (objeciones de Tschirnhaus y respuestas); espec. Ep. 82, p. 332: «la extensión, tal como la concibe Descartes, a saber, como una masa en reposo...»; Descartes, *Pr. Philos.*, II, 4, 36, etc.

[44] No se ve muy bien por qué Spinoza califica de «denominaciones extrínsecas» atributos como «existir por sí mismo, eterno, único, inmutable», pues así suele calificar a la verdad en cuanto relación: E, II, def. 4; Ep. 60, p. 270; CM, I, 6, p. 246, etc. El pasaje paralelo puede ser: CM, II, 11, p. 274/27-275/7, donde opone a la división clásica (atributos comunicables e incomunicables) la suya (atribuyos activos y entitativos). Dado que incluye entre estos últimos, que «no expresan nada relativo a la acción, sino su modo de ser..., la unidad, la eternidad, la necesidad, etc.», cabe preguntarse si en nuestro texto hay que leer «intrínsecas» por «extrínsecas» o si más bien hay que entender «extrínsecas» como atributos negativos, es decir, relativos a nuestro modo defectuoso de conocerlos (cfr. CM, II, 2, p. 252/29; Ep. 34 y 50: «único» aplicado a Dios); cfr. 7, 1* y *Compendio*.



## PARTE I. DIALOGO 1.º

[45] Los dos diálogos que siguen, han dado lugar a múltiples debates: no en cuanto a su contenido general, que es bastante claro, sino respecto a ciertas variantes textuales, al lugar que deben ocupar en el tratado y a la fecha de composición.

Su *autenticidad*, sólo puesta en duda por Trendelenburg (n.º 59, p. 354), está asegurada por los dos manuscritos y por su doctrina típicamente spinoziana: relación de Dios con las cosas o criaturas (diál. 1.º, § 12/fin y diál. 2.º, § 1), explicada a partir de los conceptos de naturaleza única e infinita (diál. 1.º, § 3), de sustancia-modos (Ib., § 9), de todo-partes (diál. 2.º, §§ 4-9) y, finalmente, de causa inmanente (diál. 1.º, § 12 y diál. 2.º, § 1-2), entendida como causa inmediata y no remota (diál. 2.º, § 12).

El *lugar* que actualmente ocupan, es el asignado por su autor, ya que el primero es anunciado al final del cap. 2 (§ 30) y el segundo intenta aclarar el concepto clave del primero (diál. 2.º, § 1 en relación a diál. 1.º, § 12/fin). Y con razón, ya que ambos intentan responder a objeciones que surgen del cap. 2 (síntesis en nota 38) y son replanteadas aquí por la concupiscencia (diál. 1.º, §§ 4-7 y 10-11: pluralidad) y por Erasmo (diál. 2.º, §§ 3, 10-11: mutabilidad), acudiendo, como hemos indicado ya, al concepto de causa inmanente (cap. 2, § 23 y cap. 3, § 2, 2). No nos parece, pues, justificada la propuesta de Dunin-Borkowski de introducir el diálogo 1.º entre § 17 y § 18 del cap. 2, como tampoco trasladar el diál. 2.º al final de la segunda parte, después del cap. 16 (ver nota 59, etc.).

Sin embargo, como ambos diálogos incluyen alusiones a temas expuestos en la segunda parte del tratado (ver notas siguientes), cabe suponer con Freudenthal (n.º 45, II, p. 19ss) que fueron

*redactados* después de éste. Si a esto se objeta con Delbos (n.º 67, p. 192) que sus fórmulas son menos precisas que las del tratado y que, de ser posteriores, habrían tomado la forma de notas, cabría observar que la forma de exposición no es nunca decisiva en Spinoza y que los temas abordados en los diálogos tampoco son resueltos sin dudas y ambigüedades en las notas (cfr. II, pref. y cap. 20: origen del movimiento y del alma como idea de un cuerpo determinado).

[46] Los términos «entendimiento» y «razón» no tienen un significado muy preciso en este diálogo. En cambio, «amor» es entendido en el sentido descrito en la segunda parte (II, 5 y 24), mientras que «begeerligheid» o «concupiscencia» debe ser distinguido de «begeerte» o «deseo» (cfr. II, 3, § 9; 7, § 1; 14, § 3; 16, §§ 2 y 8; Heereboord, *Exercit.eth.*, XX, 2).

[47] La ética spinoziana, fundada en el amor, presupone la metafísica como ciencia del ser perfecto e infinito (IE, §§ 1-16, espec. 9-10; E, V, 36, esc.).

[48] El texto del párrafo § 3 no es del todo seguro. Nosotros hemos señalado con sendos paréntesis las expresiones que el manuscrito A añade al margen y que el B (le siguen Gebhardt y Mignini) incluye en el texto. Freudenthal y Appuhn simplifican escribiendo: «...con nada. Evitamos tal absurdo afirmando que es una...» El texto debe ser leído en relación a cap. 2, §§ 2 y 5 (notas 28 y 31) y a Ep. 50; Robinson (n.º 56, p. 459) y Gebhardt (n.º 4, I, p. 455) ven la clave en CM, II, 10, p. 268/13-24.

[49] Freudenthal (n.º 45, p. 271) introduce aquí una negación («la una no limitada a la otra») y Appuhn le sigue; pero Gebhardt (le siguen Francès, Curley y Mignini) mantiene el texto del manuscrito, apoyándose en Ep. 4, p. 13/18-22. Efectivamente, la concupiscencia (opinión) ve «contradicciones» (§§ 5 y 7; nota 38) en la doctrina spinoziana de la sustancia o naturaleza única y total (cap. 2, §§ 1-12 y 13-17), porque pensamiento y extensión son distintos y, por tanto, o introducen una distinción en Dios o éste carece de ellos (§§ 4-5); y, por otra parte, el ser perfecto debe causar y conocer «otras» cosas (sustancias) aparte del mismo y, por tanto, éstas existen (§§ 6-7).

[50] Freudenthal (n.º 45, p. 275), siguiendo a Busse (n.º 39, p. 239), cree que esta última frase no puede ser de Spinoza, y Appuhn le apoya diciendo que no está acorde con el contexto en el que la concupiscencia atacaría al teísmo cartesiano. Pero, como esto no es correcto (nota 49), mantenemos, con Gebhardt y Mignini, el texto del manuscrito.

[51] No hay razón para considerar espurios los §§ 6-7 (hasta «por eso quiero...»), porque no se dé a continuación respuesta a esas dos objeciones (Freudenthal, n.º 45, II, p. 6s.), ya que, por el contrario, la respuesta fue dada en cap. 2, §§ 13-7 (ver notas 38 y 49) y será explicada con el concepto de «causa inmanente» (nota 45).

[52] Tales pasiones son enemigas del amor, porque su objeto es distinto del suyo y cambiante (cfr. II, 3, § 8; 6, § 8 (odio); 10, §§ 1-2 (arrepentimiento), etc.).



[53] Esta última expresión resulta un tanto «extraña», como dice M. Francès (n.º 14, pp. 1363-4), por contraponer «sujeto» (véase 1, § 8*, 7 y nota 18) a los «demás» atributos. El sentido es polémico: hay un ser que sustenta el resto (sea atributo o sustancia o ambas cosas).

[54] Escribimos con el ms. B «sustancia» (el ms. A dice «sustancias»), porque así lo exige el contexto: «un Uno», «este ser, uno...» Calificar los atributos de modos de la sustancia tiene valor de argumento «ad hominem»: «tú unes todo eso..., también yo» (p. 29/31-2).

[55] Acerca de la «noción segunda» véase: E, II, 40, esc. 1; CM, I, 1, p. 234 y nota 235 de nuestra edición (Alianza ed.).

[56] En el paréntesis recogemos la lección de B, seguida por Gebhardt y la mayor parte de los editores, y no la de A, defendida por Mignini («...en cuanto él depende de sus conceptos»), porque así lo exige el sentido: distinción entre causa y todo. La idea es clara: mientras la concupiscencia (opinión) contrapone todo (compuesto) a causa (transcendente), la razón concilia el todo (simple) con la causa (inmanente).

## PARTE I. DIALOGO 2.º

[57] Creemos, con Mignini (n.º 6, pp. 500, 515), que la expresión «segunda parte que sigue», no se refiere a la 2.ª parte del KV, sino a los capítulos siguientes, que vienen a ser como la 2.ª sección de esta 1.ª parte: cfr. E, I, 1-15 y 16-36 en relación a KV, I, 1-2 y 3-10; y ver nota 87.

[58] Cabe suponer que Erasmo («amable» = deseo racional) representa las dudas y deseos del célebre humanista y que Teófilo («amigo de Dios» = amor intelectual) personifique al filósofo. En todo caso, éste es el protagonista del diálogo de G. Bruno: *De la causa, principio y uno*, obra en la que Sigwart viera un antecedente de los diálogos spinozianos y de sus conceptos metafísicos fundamentales (n.º 57, p. 107 ss.).

[59] Desde este primer párrafo aparece la dificultad central de este diálogo: cómo se puede afirmar que Spinoza ya ha dicho que Dios es causa remota (§§ 1-2) y que los efectos (inmediatos) de la causa inmanente son invariables y que, por lo mismo, el entendimiento humano es inmortal (§§ 10-11). Una solución sería la apuntada por Delbos: que tales referencias a dichos anteriores son recursos literarios, propios de todo «diálogo» (n.º 67, p. 192). No lo sería, sin embargo, trasladar este diálogo después de la mención efectiva de la causa «remota» (I, 3, § 8: Meijer) o de la inmortalidad del entendimiento (II, 23; 26, § 7, 4; § 8, 2: Dunin-Borkowski, n.º 42, p. 123), ya que tales «citas» son como conclusiones «dialécticas»

extraídas por Erasmo de la doctrina spinoziana (nota 45) y no el problema central aquí debatido: cómo se concilian causa y todo, de suerte que se salve la unidad (en la diversidad) de la naturaleza. Y este problema tiene aquí su lugar, aunque reaparece varias veces en la segunda parte del tratado (*prefacio*, notas al cap. 20 y *apéndice* 2). Tampoco sería solución leer con el ms. B y con Gebhardt causa «primera» en vez de «remota» (ver notas 60 y 71).

[60] El ms. A dice las cuatro veces «causa remota» (*verder:* §§ 1-2). Como su sentido sería falso (Dios no es causa remota de lo que produce inmediatamente), el ms. B corrige escribiendo «primera» (*eerder*) tres veces y «remota» la última vez; pero tal corrección es poco coherente con la clasificación spinoziana (I, 3, §§ 6 y 8). Vloten/Land (n.º 3) introdujeron, pues, («ad sensum»), el paréntesis, que nosotros aceptamos con Mignini. Appuhn no lo recoge, pero introduce su negación en el texto: «cosas que Dios (no) ha producido». Gebhardt (n.º 4, p. 461), invierte la solución del ms. B, diciendo las tres primeras veces «causa remota» y la última vez «causa primera», lo cual es falso, porque Dios es causa primera sin restricción alguna (I, 3, § 6; cfr. E, I, 28, esc.).

[61] Efectivamente, tal mención de la causa inmanente y sus efectos ya ha sido hecha: p. 26/19 y 30/24-31; cfr. p. 110/31-111/2.

[62] Con Vloten/Land introducimos esta frase entre paréntesis, porque parece más bien una nota, ya que interrumpe el ejemplo del triángulo. Gebhardt la considera como un tercer ejemplo (busto, triángulo, entendimiento). Mignini, en su traducción (no en el texto original), la traslada al final de § 7.

[63] Sobre la diferencia entre los atributos y las cosas creadas puede verse: I, 7, § 10.

[64] Busse (n.º 39, pp. 243-9) querría atribuir el § 9 a Erasmo y no a Teófilo, a fin de que éste no defienda una tesis contradictoria: que Dios y sus efectos son un todo, el cual no es más que un ente de razón. Pero lo cierto es que Spinoza defiende ambas tesis: pp. 19/11-5; 22/9-13; 24/19-21; 30/24-31; 101/19-22; 110/31-111/2, etc. En nuestra opinión, Teófilo y Erasmo no se oponen como el amor y la concupiscencia, sino que colaboran como el entendimiento y la razón, hasta el punto que parecen intercambiar sus papeles: Teófilo defiende la autonomía de las partes (§§ 4-9) y Erasmo presenta fielmente la doctrina y las respuestas de Teófilo (§§ 10-11). En todo caso, el todo es un ente de razón: si las partes son anteriores (busto), él no les añade nada; si él es anterior (causa), ellas no son independientes. Ahora bien, ésta es la doctrina de Spinoza: Dios, la naturaleza o sustancia es *causa* inmanente (§ 12).

[65] La «anterior distinción» (§ 10) puede aludir a § 2. La dificultad sobre el «entendimiento humano» (§ 11), formulada en estilo un tanto elíptico, consiste en que debe ser efecto inmediato (para que sea inmortal) y mediato (porque es finito, idea de un cuerpo determinado) (ver nota 66).

[66] El ejemplo de la luz y la ventana distingue dos conceptos clásicos: causa (lámpara o sol) y condición (ventana abierta). Adviértase que la «idea de Dios» es presentada, implícitamente, como la primera idea o esencia misma del alma o entendimiento humano; pero su doble relación: Dios (causa) y cuerpo (condición?) no queda clara: cfr. I, 1, 8*; 9, § 3; II, pref., § 2*; 19, § 9; 20, 3*; 22, § 3; 26, § 8; ap. II, §§ 2, 7-9, etc. Pensamos, no obstante, que el cuerpo exigido no es infinito, a saber, la *facies totius universi* (Mignini, n.º 6, p. 525), sino un cuerpo particular (Appuhn), como exige el contexto: «*otra* cosa *particular*» (p. 34/14); cfr. II, 22, § 5*, ver notas 112 y 199, 204 y 206.



[67] El diálogo 2.º termina así con el tema del amor con el que comenzara el 1.º (notas 46-7).

## PARTE I. CAPITULO 3

[68] Dado que el ms. A no incluye título y que el del ms. B, recogido por Gebhardt (*De las obras inmanentes de Dios*), no es original, aceptamos con Mignini (n.º 6, p. 40 y 527) el del *Indice*. Esa laguna parece obedecer a que casi todo el texto actual (hasta p. 36/14: «...no tiene necesidad») fue transcrito después de sus últimas líneas y del cap. 4, como parece sugerir la extraña distribución del texto en el manuscrito actual a lo largo de cuatro páginas: margen de p. 30 (fin del diál. 2.º), p. 31 en letra muy pequeña, p. 32 en letra muy grande y sin llenar, p. 33 (comienzo de cap. 4). ¿Acaso faltaba, al principio, una hoja y el amanuense calculó mal el espacio (Gebhardt, n.º 4, p. 463-4) o más bien el cuerpo del capítulo fue añadido después del cap. 4 y de los diálogos? Tal hipótesis no parece aceptable, porque ni las líneas iniciales (p. 30 = Gebhardt, p. 35/3-8) ni las finales (p. 33 = Gebhardt, p. 36/14-9) tienen sentido independiente, y el capítulo forma un todo armónico, que conecta con el final del cap. 2 (nota 69).

[69] Cfr. I, 2, § 29 (propios) en relación a I, 1, § 9*; 7, § 1*; I, 2, §§ 1, 7, 12, etc. (Dios-todo).

[70] Desde Trendelenburg (n.º 59, pp. 314-325) se sabe que la siguiente clasificación de causas se inspira directamente en el escolástico holandés A. Heereboord: *Ermeneia logica seu explicatio Synopseos logicae Burgersdicianae* (Leiden, 1654, etc.), obra que, como su título indica, no es sino una reelaboración de la de su antiguo maestro, Fr. Burgersdijck: *Institutiones logicae* (Leiden, 1626; reed. póstuma en 1645 con el título de *Inst. Log. synopsis*): cfr. nuestra *Introducción* a CM (Alianza Ed., 1988), nota 165, etc.; Gueroult (n.º 46, I, pp. 244-257: estudio de este texto); Mignini (n.º 6, pp. 529-533: comentario con citas originales en latín).

[71] En la imposibilidad de descender aquí a más detalles, limitémonos a citar la división de Burgsersdijck ( = Heereboord), libro I, cap. 17: 1) *Emanativa, activa;* 2) *Inmanens, transiens;* 3) *Libera, necessaria;* 4) *Per se, per accidens;* 5) *Principalis, minus principalis*

(*procatarctica, proegumena, instrumentum*, es decir, iniciante, predisponente e instrumental); 6) *Prima, secunda;* 7) *Universalis, particularis;* 8) *Proxima, remota.* Adviértase que Spinoza excluye de Dios la causa natural (§ 3) y la segunda (§ 6) e interpreta la remota como última (§ 8). Pasajes paralelos en: E, I, 16-18 y 28.

## PARTE I. CAPITULO 4

[72] Los editores y traductores dudan entre «obras» (*werken* = ms. A) y «acción» (*werking* = ms. B), y de hecho la necesidad de las unas supone o implica la de las otras.

[73] Estos dos párrafos resumen el argumento positivo (Dios produce todas las cosas tan necesaria y perfectamente como las entiende) y el negativo (si no las produjera, sería imperfecto) a los que acude Spinoza en otros lugares: KV, I, 2 §§ 11-16; E, I, 16-17; 33, esc. 2; TTP, VI, p. 82; CM, I, 3; II, 10, etc. Sobre la causa menos principal: I, 3, § 5.

[74] Seguimos la lección del ms. A, que identifica la libertad con Dios (cfr. E, I, 29, esc.), y no la del ms. B, que la identifica con su forma de actuar; aunque la diferencia quizá no sea más que de matiz o perspectiva: Dios es libre o la libertad (sólo él es libre) en cuanto que es causa primera y naturaleza naturante.

[75] En las últimas líneas («muy lejos de ello... justo»), seguimos la lección del ms. A, pero traduciendo «van dat» *(de que)* por «porque» *(debido a)*. Creemos, en efecto, que el § 6 refuta dos tesis opuestas: que el bien dependa totalmente de una voluntad libre (pueda hacer incluso que lo que es malo, sea bueno: doctrina occamista) y que el bien sea de algún modo anterior e independiente de Dios (bien absoluto o metafísico), al que debe atenerse la misma voluntad de Dios (cfr. CM, I, 6, p. 247-8, notas 268-9 de nuestra edición; E, I, 33, esc., p. 75/24: «fateor...»; I, apéndice, p. 80-81, espec. p. 80/26-9: «...caruisse eaque cupivisse», etc.). Todos los editores intentan, siguiendo al ms. B, que el texto diga que hay una causa que *hace* que la voluntad desee que el bien *sea* tal (sólo Curley, n.º 18, dice: «que lo que es bueno... *exista*»). Ahora bien, esto nos parece venir a coincidir con lo dicho en la objeción anterior. Valga de ejemplo Mignini que, pese a defender el texto de A, traduce, apoyándose directamente en la versión de Gebhardt: «esto es, una causa por cuya exigencia esto es y será bien...». Al contrario, en la hipótesis rechazada, el bien no sería efecto del deseo (E, III, 9, esc.), sino causa, es decir, la verdadera causa primera, anterior al mismo Dios: cfr. CM, II, 7, p. 262/23 ss. Ver notas 31, 49, 56, 64.

[76] Cfr. CM, II, 9, p. 267/1-16 (texto paralelo).

[77] El § 8 nos parece repetir, en forma un tanto dialéctica, el mismo razonamiento de § 2, alternando el argumento positivo con



el negativo (Mignini, n.º 6, p. 451/n). No hay, pues, razón alguna para suprimir (Sigwart, Meijer) las frases que aluden a la «imperfección» divina ni para suponer una «indecisión» en su autor (Appuhn, I, p. 402).

## PARTE I. CAPITULO 5

[78] Aunque el término «providencia» sólo reaparece alguna vez en CM, Ep y TTP (ver *Indice analítico* en nuestra edición), su concepto está presente en todos aquellos pasajes en que Spinoza reduce la idea religiosa y cristiana de Dios (trascendencia) a la idea naturalista que le es propia (inmanencia), ya sea bajo la idea de fin, de ley, de dirección o gobierno, decreto, concurso, etc. (KV, II, 24, §§ 4-8; PPC, I, 20; CM, II, 7-8 y 11; TTP, III-IV y VI; E, I, *apéndice*; IV, *pref.*; etc.). Aquí interpreta la «providencia» desde la idea, más cartesiana quizá (PPC, III, def. 3; CM, I, 6, p. 248/9-27 (270); II, 6, p. 260 (295) que estoica (cfr. Appuhn, I, p. 403 en relación a Cicerón, *De finibus*, III, 5, 16, etc.). Principales pasajes paralelos: I, 1, 9**; *apéndice* 2.º, § 6; E, III, 4-8.

Traducimos «vernietinge» por «aniquilación» y no por «destrucción», porque nos parece reflejar mejor la radicalidad metafísica del texto: ser (perfecto) o no ser (nada): cfr. *Indice analítico*: «aniquilación» y «nada» y I, 4, § 4, p. 37/24-6, etc.

[79] La distinción entre providencia general y particular pudo tomarla Spinoza de Maimónedes (*Guía de perplejos*, trad. de G. Maeso, Madrid, ed. Nacional, 1974, III, pp. 418-36), donde dice hacer suya la opinión de Aristóteles (419-20 y 424), en oposición a la de Epicuro y varias sectas musulmanas. Sto. Tomás (*S. Theol.*, I, 22, 3c), en cambio, apoyándose en G. Niseno (en realidad, en el neoplatónico cristiano Nemesio de Emesa), atribuye tal opinión a Platón. Pero uno y otro, a diferencia de Spinoza, otorgan un lugar particular al hombre: tercera clase de providencia. Son lugares paralelos, aunque con diversidad de perspectivas y matices: KV, I, 6, § 7; CM, II, 7, p. 262/30-263/9; TTP, XVI, p. 178-91; Ep. 32, pp. 169-74.

## PARTE I. CAPITULO 6

[80] Dado que la «predestinación» es el concepto distintivo del calvinismo, religión oficial de Holanda en tiempos de Spinoza, M. Francès (*Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVIIe siècle*, Paris, Alcan, 1937) ha estudiado el impacto de la célebre obra del reformador (*Institución de la religión cristiana*, trad. Cypriano de Valera, s. 1., R. del Campo, 1597), sobre el pensamiento del filósofo (cfr. n.º 14, p. 1373). Desde otra perspectiva muy distinta, a saber, de la filosofía antigua, especialmente estoica, y de la ciencia

moderna, le acaba de dedicar otra obra Wim Klever: *Voorbeschic-king*, Nimega, Markant, 1988.

81 La estructura del capítulo es perfecta: en una primera parte, aquí anunciada, rechaza la contingencia y aplica la doctrina de la causalidad divina a la voluntad humana (§§ 2-3 y 4-5) y en la segunda (§ 6) responde a dos objeciones: el desorden y el pecado (§§ 7 y 8).

82 Spinoza explica con concisión magistral la distinción acuñada por los escolásticos para conciliar la predestinación divina con la libertad humana (§ 3, 1); pero ambas alternativas son para él absurdas: que no exista necesariamente una causa primera y única («sensus divisus»: § 3/2) o que dicha causa no obre necesariamente («sensus compositus»: § 3, 3).

Para la noción de contingencia: CM, I, 3, p. 242; E, I, 29; IV, def. 3-4. Sobre la *predestinación:* I, 4, §§ 3 y 7; CM, I, 3, pp. 243-4 (258).

83 La pregunta que inspira los §§ 4-5 procede de Descartes (PPC, I, ax. 11 = Descartes, *Rationes*, ax. 1). En cuanto a las reglas de la definición (buscar la causa): I, 7, §§ 9-10. Para la voluntad humana: KV, II, 16-7; CM, II, 11, p. 277ss.; E, II, 48-9.

84 Cfr. E, I, *apéndice;* IV, prefacio; TTP, VI; Ep. 30 (II); Ep. 32, pp. 169-70, etc.

85 Ver: IE, § 55; CM, II, 7, pp. 262-3; E, II, 40, esc. 1; nota 79. La expresión «hemos considerado» (p. 43/6: «aangemerkt»), en pasado, parece referirse a: § 7, p. 42/25, ya que en ambos textos se habla de «ignorancia», y no al pasaje citado de CM.

86 Cfr. E, I, *apéndice*/fin; IV, *prefacio;* Ep. 21, pp. 128-31; Ep. 78, etc. El ejemplo del reloj en: Descartes, *Med.* VI (AT, VII, 84). Aunque el ms. A no dice «welligt» (quizá), como todos traducen sino «wel ligt» (Vloten/Land y Gebhardt), Mignini lee con B «vel ligt» y traduce (con B?) «ben chiaramente», quizá (no lo señala) por evitar la inseguridad de que Freudenthal (n.º 45, p. 245) y Gebhardt (n.º 6, p. 429) han tachado al texto.

## PARTE I. CAPITULO 7

87 Cfr. PPC, I, 9-13, 16-20; CM, II, 1 y notas 229 y 274 de nuestra edición, donde Spinoza interpreta las doctrinas cartesiana y escolástica sobre los atributos divinos.

En cuanto al papel y al lugar que corresponden a este capítulo en el KV, que Dunin-Borkowski (n.º 42, pp. 117-20) querría anteponer al cap. I, porque sería el primero en ofrecer la definición de Dios, los define suficientemente el propio texto: una vez expuesta su propia doctrina acerca de la existencia (cap. 1) y la esencia (cap. 2) de Dios (cfr. cap. 2, §§ 1 y 28) y de haber explicado cómo hay que entender la causalidad divina (cap. 3) a través de tres propios o atributos relativos (cfr. cap. 2, § 29), a saber, la causalidad necesaria, la providencia y la predestinación (cap. 4-6), pasa a refutar las doctrinas de los filósofos (cap. 7, § 2) peripatéticos (cfr. *Compendio*), y concretamente su lista única de atributos (§§ 2 y 6-8), su definición puramente negativa de la esencia (§§ 3-4 y 9-10) y su prueba exclusivamente a posteriori de la existencia (§§ 5 y 12) de Dios. Carece, pues, de fundamento la tesis de Freudenthal (n.º 45, pp. 258-9), según la cual este capítulo no sólo rompe la conexión entre los cap. 6 y 8, sino que es superfluo por repetir objeciones ya resueltas (p. 18/17-28; 27/18-25; cap. 3-6; ver nota 91).



88 Tanto el texto como la nota (junto con otros que Dunin-Borkowski debe calificar de espurios: p. 46/2-3/26-9, 47, 12-7) aluden claramente a pasajes precedentes, incorporando así este capítulo a la estructura del libro (1, § 9*; 2, § 29; 3, § 1: propios o atributos impropios y su clasificación).

La expresión «ya comenzaremos», ya empleada anteriormente (3, § 1) para referirse a los atributos relativos a la acción, estaría aquí justificada si se fuera a tratar sólo de la otra clase de atributos: denominaciones extrínsecas (cfr. 2, § 29). Pero, puesto que no es así (ver nota 89), sólo puede indicar que ahora se va a refutar el sentido que da la filosofía tradicional (§ 1 y § 1*: «comúnmente»; § 2: «filósofos») a unos y otros: auténticos atributos y no propios (§ 6) o modos (§ 1* y § 7).

En cuanto a si hay que leer «definir» o «demostrar» (p. 44/6), apenas si vale la pena discutirlo, ya que para Spinoza vienen a ser lo mismo en el caso de Dios (compárese §§ 4 con 5, y 19-11 con 12).

89 Spinoza enumera aquí, en serie única, los atributos divinos que, en otras ocasiones, clasifica según diversos criterios: denominaciones extrínsecas o relativas a la acción (2, § 29); pertenecientes o no a Dios (7, § 1; 6, §§ 1, 6, 7); relativos a todos los atributos, sólo al pensamiento o sólo a la extensión (7, § 1); entitativos o activos (CM, II, 11, pp. 274-5). En este pasaje, paralelo al primero citado, Spinoza se fundaría en Heereboord: *Meletemata philosophica* (Leiden, 1654, etc.), p. 964. Ver notas 59 y 88.

90 Los §§ 2-5 explicitan los temas sugeridos en § 1, haciendo adoptar a la filosofía tradicional una actitud incoherente: define a Dios mediante unos atributos (§ 2) que o bien no le pertenecen (§ 1 = §§ 7-8) o no explican lo que es (§ 1 = § 6), al tiempo que sostiene que no se puede definir su esencia, porque no tiene género (§ 3 = §§ 9-10) ni se la conoce positiva y adecuadamente (§ 4 = § 11), ni se puede demostrar su existencia más que *a posteriori* y con probabilidad (§ 5 = § 12).

91 Cabe preguntarse si Spinoza no incluye aquí «infinito» (sí en §§ 1* y 2), porque, junto con otros (1, § 9; 2, §§ 1, 5, 17, 28), define, según él, la esencia de Dios: ser (sustancia) de infinitos atributos (1, §§ 3* y 9); 2, §§ 1 y 28; E, I, def. 6). Ver notas 9-12, 22-23, 26, 38 y 44; Mignini, n.º 6, pp. 550-1.

92 «Omnisciente» suele tener en el KV un significado polémico: p. 22/30ss.; 29/5-8; cfr. PPC, I, 9; CM, II, 7. No se ve muy claro

por qué añade «sabio»: cfr. TTP, 1, p. 21; 3, p. 44; E, IV, 45 y 67; V, 42. La nota 7* no nos parece auténtica.

[93] Cfr. CM, I, 6, pp. 248-9.

[94] La tesis (§ 3) aquí refutada es típica de la Escolástica: Heereboord, *Disput., philos., select.* (Leiden, 1650), 1, p. 147; S. Tomás, *S. Theol.*, I, 3, a. 5.

[95] Cfr. 6, § 4; IE, §§ 96-7. Respecto a «atributos... como si fueran sus géneros»: Ib. § 101.

[96] En §§ 11-12 refuta Spinoza las dos últimas objeciones contra su doctrina (§§ 4-5) (ver notas 90 y 25). La tesis refutada se halla en Maimónides: *Guía de perplejos* (cit. nota 79), I, cap. 50-61, pp. 144-163. En cambio, S. Tomás (*S. Theol.*, 1, 13, a. 12) sostiene que se conoce positivamente a Dios, aunque (*S. Theol.*, I, 2, a. 3, ad. 3) reconoce que por los efectos no conocemos perfectamente su esencia. La alusión a Descartes en: *Resp. a 5at. Obj., Med. II*, §§ 4 y 7 (AT VII, p. 368 ss.).

## PARTE I. CAPITULO 8

[97] La división aquí establecida y que se mantiene también en la *Etica* (I, 29, esc.), ya fue apuntada anteriormente: 7, § 9/fin; 6, § 4. A través de Heereboord, Bacon, Bruno, Occam, Eckhart, etc., etc., esa célebre distinción se remonta a los comentarios latinos de Averroes a Aristóteles: *De coelo*, I, 1; *Phys.*, II, 1, 193b 12-19, donde habla de una doble naturaleza, a saber, la «genesis» (naturante) y lo «phyómenon» (naturado); cfr. Gueroult, n.º 46, I, apéndice 12, pp. 564-8.

[98] De hecho, aunque S. Tomás (*S. Theol.*, 1-2, 85, a 6c) utiliza la expresión, lo hace con reservas: «secundum quod *(sustancia superior)* etiam Deus a quibusdam dicitur natura naturans». Pero Spinoza apunta a la filosofía escolástica en general, interpretada como filosofía de la transcendencia *(aparte)*: ver notas 49 y 78, etc.

[99] Pueden considerarse textos paralelos: I, 6, § 2; diál. 2.º, § 10; II, pref. y apénd., 2.º; Ep. 32, p. 173; E, I, 28, esc.

## PARTE I. CAPITULO 9

[100] Aunque la expresión «en serio» *(in ernst)* pudiera hacernos dudar de ello, tanto la intención de posponer el tema (cfr. p. 34/19-26 y notas del IE: b, c, i, k, l, n) como los motivos que la justifican (alusión a p. 34/10-11), avalan la nota, ya que el mismo Spinoza confiesa que no conoce el orden de toda la naturaleza ni cómo se derivan las cosas singulares de Dios: IE, §§ 73, 99-103; Ep. 30-32, Ep. 59, p. 268 y Ep. 83.

La lista de modos infinitos sólo es parcialmente completada en: Ep. 64, 4.º/nota y Ep. 65/fin *(facies totius universi)*: nota 66.



[101] Sobre el movimiento, como modo inmediato y eterno de la extensión: p. 25/23-6; p. 99/8-9; p. 114/9-10: cfr. E, II, 13, lema 7, esc.; Aristóteles, *Phys.*, VIII, 1-3; *Met.*, XII, 6.

[102] Sobre el entendimiento (como advierte Mignini, n.º 6, p. 564, el texto dice «entender» = «verstaan») véase: E, I, 31, esc. en relación a diál., 2.º, § 11; apéndice 2.º, § 5; etc. Sobre el hijo de Dios: Ep. 12, en relación a CM, II, 10, p. 271/25 s. y Ep. 73, p. 308/10 s., en relación a Ep. 75, pp. 313-6.

## PARTE I. CAPITULO 10

[103] Este tratado, al igual que la *Etica* (I, *apéndice*) y los CM (I, 6), cierra su primera parte con el tema del bien y del mal, a fin de ofrecer directamente una base a la segunda, que es la estrictamente ética (cfr. *diálogo* 1.º, § 1 y *diál.*, 2.º, § 13).

[104] Sobre las relaciones y los entes de razón: *diál.* 2.º, §§ 5-9; 6, §§ 6-9; II, 16, § 4/2; CM, I, 1; E, II, 40, esc. 1.

[105] La idea del bien expuesta en estos dos párrafos es la misma, ya que nuestro afán de comparar unas cosas con otras (§ 2) nos conduce a las ideas generales como modelos o ideales a los que imitar y aspirar (§ 3): cfr. II, 4, § 5; E, IV, pref.; Ep. 19, pp. 89-91; IE, §§ 12-3, etc. La referencia («hemos dicho») es la dada en la nota 104.

[106] Aunque Gebhardt y otros editores dudan de la autenticidad del § 4, no hay razón para ello, ya que la distinción entre cosas y acciones, aparte de ser de uso universal, no está ausente de Spinoza: cfr. I, 2, § 28; CM, II, 11, p. 275. Por lo demás, no hace sino explicar por qué el bien no es nada distinto (fuera) de las cosas particulares, es decir, «confirmar» (§ 4) lo dicho al final del § 3: cfr. 6, § 9; 7, § 8; CM, I, 6, pp. 248-9.

Señalemos una curiosa errata: la versión de M. Calès (n.º 21, p. 160 = Gb, I, p. 50/1), pese a que dice haber sido hecha «de la edición francesa de Charles Appuhn y cotejada, toda vez que se creyó necesario, con las citadas de Van Vloten (t. I), Gebhardt (t. IV) y La Pléiade» (p. 115), traduce «la fuga de Pedro...», copiando una evidente errata de impresión (que no de traducción) de Appuhn: «fuite (por «bonté») de Pierre», errata que está corregida por M. Francès, traductora del KV en La Pléiade: «la bonté de Pierre» (n.º 14, p. 42).

## PARTE II. PREFACIO

[107] Claro paralelismo con E, II, pref.; y ver nota 2. Respecto a la contraposición universal-particular, ver: I, 3, § 8; 5, § 2; 8, § 3; 9, §§ 1-2, etc.

108 La expresión «espíritu (alma)» *(geest, ziele)* puede indicar una voluntad del mismo Spinoza (E, V, pref., p. 278/4: «animam seu mentem») o una duda del traductor. Sobre el complejo problema, baste decir que Spinoza usa muchas más veces «mens» que «anima» (IE = 45/21, PPC = 30/6, E = 553/6), mientras que evita «spiritus» en ese sentido (véase: p. 102/24-5). Pero sus traductores holandeses no observan el paralelismo: «anima» = «ziel», «mens» = «geest», sino que fluctúan. En PPC/CM Balling (nota a PPC, I, def. 6) decide traducir ambos por «ziel»; en la *Etica*, Glazemaker (?) sigue su ejemplo y, sin embargo, aún traduce «mens» por «geest» doce veces; en IE, en cambio, se respeta «anima» = «ziel», y «mens» = «geest», aunque esto último no siempre (siete veces «mens» = «ziel»). Para el tema de fondo remitimos al lector a nuestra nota a: PPC, I, def. 6 (152).

La referencia al «comienzo de este libro» es: I, 2, § 2 (puntos 1, 3, 2, respectivamente).

El hombre no es sustancia: Apéndice 2.°, §§ 1-2; E, II, 10.

109 Cfr. I, 2, § 28; 7, § 1*.

110 Cfr. I, 2, § 28 (atributos); cap. 8-9.

111 Esta teoría sobre la definición es necesaria a fin de evitar que Dios pertenezca a la esencia de las cosas particulares: E, II, 10, esc.; cfr. KV, I, 6, § 4; 7, § 10.

112 Hemos situado esta nota (que en el texto original carece de referencia, aunque los editores suelen referirla a § 2) al final del prefacio, a fin de que no interrumpa su lectura, ya que, como dijo Freudenthal (n.° 45, p. 252), es una de las varias reelaboraciones (cfr. II, 20, §§ 3* y 4*; apéndice 2.°; E, I, 21-3 y 28: E, II, 1-13) del problema en él planteado: la derivación de las cosas finitas y, en concreto, del hombre, a partir de los infinitos atributos divinos.

Tras recordar la tesis a esclarecer (§ 1), arranca de los atributos de Dios (§ 2 = E, II, 1-2) a fin de derivar de su pensamiento infinito la idea de todas las cosas, tanto inexistentes como existentes (§§ 3-5 = E, II, 3, 8-9), y a esa idea le da el nombre de alma (§ 6 = E, II, 13, esc.). Partiendo, después, de esta idea y de que los distintos cuerpos son distintas proporciones de movimiento y de reposo (§§ 7-8 = E, II, 13, lema 1), define el alma humana como idea de un cuerpo existente y determinado (§§ 9 y 11 = E, II, 10 y 13) y explica cómo los cambios, parciales o totales, de éste concuerdan punto por punto con los de aquélla (§§ 10-14 = E, II, 12 y 14).

113 En paralelismo con lo anterior (p. 52/10: cuerpo), introducimos, a propuesta de Mignini, «surge» (komt).

114 Donde nosotros traducimos «esa proporción, que es...» (deze zynde proportie), otros dicen «esa su proporción» (Mignini), «esa proporción que le es propia» (Appuhn), como si leyeran «zyne» (suya) en vez de «zynde» (siendo, que es), y quizá fuera aconsejable tal lectura.

115 Sobre la sensación: Apéndice 2.°, §§ 15-7; IE, § 83, d; E, II, 13, cor.



116 Acerca de la muerte: E, IV, 39, esc.

117 Sin razón rechazan algunos este texto como improcedente, pues, como dice Gebhardt (n.° 4, pp. 474-5), marca la contraposición a los párrafos precedentes: cfr. I, diál. 2.°, § 13 (67); II, 22, § 5; 23, § 2; apéndice 2.°, § 17.

## PARTE II. CAPITULO 1

118 Este título usa los términos que, pese a cierta fluctuación terminológica, designarán habitualmente, en esta segunda parte, los tres modos principales de conocimiento. El primero traduce «waan» (ilusión, suposición, opinión...) y «opinie» (latinismo); el segundo traduce «geloof» (fe, en el sentido de convicción firme y fundada en razones: II, 4, § 1*); el tercero traduce «wet (en)» (saber = «kennis»: conocimiento directo).

119 Este comienzo alude claramente a: II, pref., §§ 1 y 5/fin. A este respecto, conviene señalar que para Spinoza, excepto la sustancia, todo es modo o afección; en el hombre, por ejemplo, no sólo el alma y el cuerpo, sino sus acciones y pasiones, las ideas y sus variaciones: II, pref., 5*; 20, § 8; apéndice 2.°; E, I, 25, cor.; II, 10, cor.; III, def. 3.

Por modos del hombre y sus efectos Spinoza parece entender, de forma directa, los modos de conocimiento (cap. 1-2, § 2) y las pasiones (cap. 2, § 3-cap. 14); con las causas de tales modos pudiera aludir a todos aquellos pasajes en que estudia, directa o indirectamente, su origen en general (II, 1, § 2) o en particular: sensación (II, pref., § 5*, 13; 19, § 15*; 20, § 4*; etc.), razón o verdadera fe (cap. 4, § 2-4; 15-18 y 21) y saber o conocimiento intuitivo (cap. 22-26).

Tanto la nota 1* como la 2* (fe = opinión) son dudosas.

120 De acuerdo con las dos notas precedentes, «primero» se refiere al conocimiento, en oposición a las pasiones; «conceptos» tiene un sentido general, equivalente a «conocimiento» (p. 54/7 = p. 55/17 y 59/5; p. 55/31 s. = p. 61/8 s.); y «conciencia» se refiere, como es obvio, a «conocimiento» (p. 83/20-21) y éste, a su vez, a nosotros y a las cosas externas. El texto no está, pues, «totalmente embrollado» (Gebhardt, p. 475: dudosa referencia de «conciencia»), sino que alude a la puesta en práctica del método reflexivo (p. 98/34 y 121/9-11 en relación a IE, § 38).

121 El cotejo de este pasaje con sus paralelos (IE, §§ 18-24, 26-29; E, II, 40, esc. 2) es decisivo para conocer los mecanismos profundos de la vida humana y, además, una piedra de toque para valorar la evolución del sistema de Spinoza. Por nuestra parte, remitimos al lector a las notas 23-35 a IE. Añadimos aquí dos observaciones. El texto del IE, sin duda el más completo y ordenado, enumera cuatro modos de percepción, que son, finalmente, reducidos a dos: imaginación y entendimiento (§§ 87 y 90).

Algo parecido hacen el KV y la *Etica*, ya que los dos primeros modos son unificados, desde el primer momento, bajo el único epígrafe de «opinión» (2, § 1 y 1, §§ 1* y 2*) o conocimiento sujeto a error; y, a continuación, los otros dos, bajo el calificativo de conocimiento (o concepto) verdadero: KV, II, 1, § 2; 3, §§ 4 y 6=E, II, 41-2; cfr. KV, II, 2, § 3=E, III, 3). Por otra parte, quizá se haya distanciado demasiado a la *Etica* de los dos tratados «juveniles» por haber mitificado sus «nociones comunes» y haber desvirtuado, en cambio, lo «no adecuado» del IE y el «deber ser» del KV, olvidando lo decisivo respecto a este último: que la potencia o impotencia de la razón sobre las pasiones es análoga en ambas obras (cfr. nota 123, 3).

Señalemos que «simple fe» no vuelve a ser utilizada en el resto del tratado para designar el primer género de conocimiento, sino que es sustituida por «opinión», quizá por evitar equívocos con «verdadera fe», que alterna con «razón» para indicar el segundo género (cfr. 16, § 2* y nota 122).

122 Como ya hemos sugerido (nota 121), los modos de conocimiento, que por su origen (y por su grado de verdad) son cuatro, se reducen a dos géneros distintos y opuestos. El testimonio y la experiencia equivalen a «simple fe» (en la palabra de otro o en los propios sentidos, sin someterlos a un análisis racional) y, por tanto, a opinión, por ser susceptibles de error. En cambio, la fe verdadera o racional, es decir, la razón o «razón verdadera» (pp. 55/23, 73/7-8, 77/3-5) y el conocimiento claro y directo, es decir, la intuición intelectual se pueden unificar como conceptos verdaderos (II, 3, §§ 4 y 6; 14, § 3; 19, § 2*), a condición de que se use bien tanto el entendimiento como la razón (pp. 57/9-10; 64/29; 77/7; 89/12; 105/27).

123 Este ejemplo es estudiado en las tres obras (IE, §§ 23-4 y E, II, 40, esc. 2/fin), junto con otros (KV, II, 3, §§ 4-5 y 7; IE, §§ 20-32; E, II, 40, esc. 1), para describir, en orden ascendente en todas ellas, los cuatro modos de conocimiento. Hay, sin embargo, ciertas diferencias de matiz y quizá de fondo.

El KV lo refiere a uno cualquiera (iemand); en cambio la *Etica* aplica todos los casos a los comerciantes, mientras que el IE intenta afinar, atribuyendo los dos primeros a los comerciantes y los dos últimos a los matemáticos; no obstante, ambas obras aducen, en este caso, el ejemplo de Euclides (Elem. VII, 19). Pero, en otros pasajes paralelos, el KV menciona a los comerciantes, al lado de campesinos y filósofos, aludiendo, como en otras obras, a ejemplos clásicos de Aristóteles (KV, I, 7, § 7: hombre; II, 3, §§ 2-3: perro...; CM, I, 1, p. 235: hombre; E, II, 40, esc. 1/fin: hombre; I, 17, esc./fin: perro; IE, § 20, p. 11/2: perro y hombre).

La mayor diferencia de fondo suele ponerse en que la *Etica* (p. 122/12) atribuye a la razón «ideas adecuadas», mientras que el IE, § 19, 3 y § 24) califica esa percepción de «no adecuada»; pero este término no parece tener en esta obra el significado preciso de aquélla. En todo caso, en las tres obras el conocimiento «racional» o tercer modo intenta demostrar a partir de propiedades (causas o efectos) algo distinto y es, por tanto, un conocimiento intelectual mediato o indirecto.



## PARTE II. CAPITULO 2

124 El objetivo de este capítulo, en opinión de Freudenthal (n.º 45, pp. 261-2) repetición del anterior y confuso, es explicar en qué sentido la doctrina de los modos de conocimiento es el fundamento de su teoría de las pasiones (efectos suyos: nota 119, 2). Por eso, más que repetir lo ya dicho, extrae las consecuencias de lo expuesto en el ejemplo de la regla de tres (1, § 3, 1-4=2, § 2, 1-3), adaptándolo a ese objetivo (§§ 3-4).

Añadamos dos observaciones textuales. Como se ha dicho (nota 121, 2), la «simple fe» queda reemplazada por «opinión». De acuerdo con el ms. B y la inmensa mayoría de los editores omitimos tres líneas finales, en las que se enumeran de nuevo los modos de conocimiento.

125 La doctrina aquí expuesta es una excelente síntesis de los grados de conocimiento en el sentido ya expuesto (notas 121-3): opinión-conjetura, razón-necesidad, intuición-sentimiento.

126 Spinoza valora las pasiones según el modo de conocimiento al que van asociadas: pasiones malas = opinión; deseos buenos = razón; amor verdadero = intuición; y las clasifica, por eso mismo (ver nota 122), en dos géneros: racionales e irracionales. Es evidente que ambas teorías se inspiran, finalmente, en Platón (*Rep.* 436-40, 475-9, 509-11, 580-92; *Fedro*, 246, 253d, etc.). Respecto a las pasiones, existen, sin embargo, grandes diferencias y quizá sea la principal que, siguiendo a Descartes (*Pasiones*, 148), Spinoza rechaza la división del apetito sensible (ver nota 188) en concupiscible e irascible, que había dado la clave a una clasificación clásica, como es la de S. Tomás. Este distingue once pasiones, seis del apetito concupiscible (amor-odio: bien-mal en sí; deseo-fuga: bien-mal futuro; alegría-tristeza: bien-mal presente) y cinco del irascible (esperanza-desesperación: bien difícil; temor-audacia: mal difícil; ira: mal presente) (*S. Teol.*, 1, 81, 2c; 1-2, 23, 1-4). Añadamos que S. Tomás advierte, como hace Spinoza en el KV (nota 175), el carácter fundamental del amor y la posibilidad de reducir todas las pasiones a cuatro principales: alegría y tristeza, esperanza y temor (*S. Teol.*, 1-2, 25, 4c y 2c; ver notas 128, 142 y 157).

127 Tanto Descartes (*Pasiones*, 27-9, 41-40) como Spinoza (II, 19-20) dicen que las pasiones implican las ideas; las divergencias están en el influjo de éstas sobre aquéllas.

## PARTE II. CAPITULO 3

[128] En esta sección (cap. 3-14) aplica Spinoza su doctrina de los modos de conocimiento (cap. 1-2) a las pasiones, tomando como guía a Descartes (nota 142). En un primer momento (cap. 3), estudia cuatro (admiración, amor, odio y deseo) de las seis pasiones primitivas de Descartes (*Pasiones*, II, 69), dejando las otras dos, la alegría y la tristeza (cap. 7), para el segundo momento, en el que analiza una larga serie, desde la admiración hasta el pesar (cap. 4, § 11-cap. 14, § 1), sobre las bases antes establecidas (cap. 4).

[129] Hagamos dos observaciones textuales. a) En p. 56/18, leemos con Gebhardt «dit» (que, relativo) y no «dat» (que, conjunción), ya que Mignini no da razón de tal cambio y, además, traduce sin tenerlo en cuenta: «saca una conclusión universal». b) La nota 2*, lejos de ser dudosa (Gebhardt, que sigue a Trendelengurg), es plenamente spinoziana, ya que está totalmente acorde con §§ 2-3, equiparando los campesinos (§ 2) a los filósofos (§ 3 y § 2*), en cuanto que de la observación de algunos casos sacan una conclusión general o «formal», no en virtud de una deducción, como es obvio, sino de una inducción o de una simple abstracción o generalización.

Los ejemplos aducidos nos hacen pensar en el ambiente campesino de Rinsburg (ovejas, vaca, perro) y en una crítica antiescolástica, cargada de ironía (filósofos: globito; Aristóteles: conclusión formal), que parecen asociar el KV a los CM (ver nota 123, 2).

Sobre la experiencia ver: II, 1, § 3, 2; IE, §§ 19, 2; § 20, 2. Sobre la admiración, asociada con los milagros (*mirari*): p. 117/12-5; CM, II, 7, p. 261; 9, p. 267; TTP, 6, pp. 81 y 83 (132); E, III, 52 y def. af. 2; Descartes, *Pasiones*, 53, 70.

[130] Seguimos aquí (§§ 4-7) el orden del ms. A y no el del ms. B, adoptado por Sigwart (n.º 9) y por la mayor parte de los editores, aunque reconocemos que es más lógico (§§ 7-5-6), ya que ello implicaría cambiar la redacción de § 4, del comienzo de § 5 y del final de § 7, lo cual no es necesario. La idea central es que existen varios tipos de amor, como de bienes, relativos a los dos géneros básicos de conocimiento (§ 11 y cap. 5, §§ 1-3; ver notas 122 y 126).

[131] Cfr. E, III, 13, esc.; def. af. 6; Descartes, *Pasiones*, II, 56, 79, etc.

[132] Cfr. cap. 5, §§ 9-12, etc.

[133] Sobre la relación hijos y padres ver: IE, § 20; E, III, 55, esc.; def. af. 27. Sobre la patria: TTP, 17, p. 215; TP, 8, § 48; E, IV, apéndice, cap. 13. Sobre los enamorados (amor sexual): E, IV, 44, esc.; apénd., cap. 19-20; TP, 11, § 4.

[134] Relaciones entre turcos, judíos y cristianos: TTP, pref., p. 8; 16, pp. 199-200; E, III, def. af. 17/fin.

Sobre el odio: cap. 6; Descartes, *Pasiones*, II, 56, 79, etc.

[135] Aunque Gebhardt, siguiendo de nuevo a Trendelenburg (n.º 59, p. 307), opina lo contrario (n.º 4, pp. 479-80), pensamos que la nota § 9* es coherente con el texto: tanto el enfermo (§ 10) como el médico (§ 11) desean servirse del medicamento, una vez conocido y antes de emplearlo; pero, mientras lo están utilizando, más bien temen dejar de hacerlo.

Sobre el tema de fondo ver: E, III, 9, esc.; def. af., 1 y def. gral. af (fin). Adviértase que el deseo del que aquí se habla, nacido de la opinión (§§ 9-10), no es el mismo antes anunciado y fundado en la razón (2, § 3; ver nota 126).



## PARTE II. CAPITULO 4

[136] El título del capítulo, que no existe en el ms. A, ha sido tomado del «Compendio».

El § 1 señala claramente la transición de un momento a otro de esta sección de KV, II, 3-14 (ver nota 128).

[137] Apoyándose en sugerencias de Sigwart y de Meijer, Gebhardt ha puesto en duda la autenticidad de esta nota, cuya referencia no consta en el texto, porque, según dice, no añadiría nada a éste; porque sus últimas dos líneas repiten § 3; y, en cambio, la expresión «es verdaderamente» (p. 59/24/30/34) no coincide con la del texto (p. 59/20: «dice con verdad»). Por nuestra parte, creemos que la nota es auténtica por las siguientes razones: la falta de novedad no es signo de inautenticidad, pues podría ser una nueva redacción; de hecho, sin embargo, sí es novedosa, no ya por su estilo más didáctico y contundente, sino por los matices con que distingue la verdadera fe de la opinión (convicción, razones, verdaderamente) y del conocimiento claro (disfrutar intelectualmente). En cuanto a las observaciones textuales, aparte de que la una contradice a la otra, no son correctas: la primera, porque no es lo mismo «captar» (*gewaar worden*), que disfrutar (*genieten*); la segunda, porque el texto se refiere a la certeza del saber y la nota a la verdad de la fe.

[138] Aparte de los tres efectos de la verdadera fe (razón) aquí señalados (§§ 2-3), a saber, que nos dice qué debe ser la cosa, que nos conduce al conocimiento claro y que distingue el bien del mal, Spinoza señalará más adelante (14, § 6; 15, § 1) un cuarto: que conoce la verdad y la falsedad.

La referencia («antes»: p. 60/7) puede ser: II, 2, § 3.

[139] La referencia de § 5 («anteriormente») es: I, 4, 6, 10. Spinoza ya aquí halla problemática la idea o norma moral, ya que la idea de «hombre perfecto», necesaria para valorar el bien, no es más que un ente de razón.

[140] No pensamos que la nota § 8* sea «superflua», como creía Gebhardt (n.º 4, p. 482), puesto que a la idea del texto (paralela a la de § 7: nota 139), de que el bien de un hombre sólo se puede determinar por su idea general, aquí añade que tal idea o género supremo es imposible (cfr. I, 7, § 9).

[141] La estructura del capítulo es, pues, la siguiente: efectos de la verdadera fe (§§ 1-4), dificultad de determinar la norma moral para definir el bien (§§ 5-7) y el fin (§§ 8-10) del individuo humano, la admiración (§ 11).

[142] Con los criterios establecidos sobre el poder (efectos) de la razón (cap. 4), inicia ahora Spinoza la valoración ética de las pasiones, comenzando por las seis primiticas cartesianas, cuyo origen ya ha sido explicado (3, §§ 1 y 11; nota 128). De hecho, este esquema general será mantenido en la *Etica* (III: origen; IV: valoración), aunque tanto el origen como la naturaleza y el significado ético de las pasiones individuales son muy distintos en una y otra obra. El cuadro que ofrecemos a continuación, muestra cómo el KV sigue, en su exposición, a Descartes (*Pasiones*, II, art. 53-148; III, 149-212) y cómo la *Etica* (III, apéndice, def. af. 1-48) altera ese orden.

| PASIONES | | KV | E |
|---|---|---|---|
| 1) Admiración | 53,70 | 4,11 | 4 |
| 2) Amor | 56,79 | 5,1 | 6 |
| 3) Odio | 56,79 | 6,1 | 7 |
| 4) Deseo | 57,36 | 7,1 | 1 |
| 5) Alegría | 61,91 | 7,1 | 2 |
| 6) Tristeza | 61,92 | 7,2 | 3 |
| 7) Aversión | 85,89 | 8,4 | 9 |
| 8) Aprecio | 54,149 | 8,2 | 21 |
| 9) Desprecio | 54,149 | 8,2 | 22 |
| 10) Orgullo | 54,153 | 8,3 | 25 |
| 11) Humildad | 54,153 | 8,4 | 26 |
| 12) Soberbia | 54,157 | 8,5 | 28 |
| 13) Falsa humildad | 54,159 | 8,6 | 29 |
| 14) Esperanza | 58,165 | 9,3 | 12 |
| 15) Temor | 58,165 | 9,3 | 13 |
| 16) Seguridad | 58,166 | 9,3 | 14 |
| 17) Desesperación | 58,166 | 9,3 | 15 |
| 18) Fluctuación | 59,170 | 9,5 | |
| 19) Coraje | 59,171 | 9,5 | 39 |
| 20) Valentía | 59,171 | 9,5 | 40 |
| 21) Emulación | 59,172 | 9,5 | 33 |
| 22) Pusilanimidad | 59,174 | 9,5 | 41 |
| 23) Miedo | 59,174 | 9,5 | 42 |
| 24) Celos | 58,167 | 9,5 | |
| 25) Remordimiento | 60,177 | 10,1 | 17 |
| 26) Arrepentimiento | 63,191 | 10,1 | 27 |
| 27) Burla | 62,178 | 11,1 | 11 |
| 28) Broma | 180 | 11,1 | |
| 29) Risa | 181 | 11,2 | |
| 30) Envidia | 62,182 | 11,3 | 23 |

| ETICA | KV |
|---|---|
| 1) Cupiditas | 4 |
| 2) Laetitia | 5 |
| 3) Tristitia | 6 |
| 4) Admiratio | 1 |
| 5) Contemptus | 9 |
| 6) Amor | 2 |
| 7) Odium | 3 |
| 8) Propensio | — |
| 9) Aversio | 7 |
| 10) Devotio | — |
| 11) Irrisio | 27 |
| 12) Spes | 14 |
| 13) Metus | 15 |
| 14) Securitas | 16 |
| 15) Desperatio | 17 |
| 16) Gaudium | — |
| 17) Consc. morsus | 27 |
| 18) Commiseratio | — |
| 19) Favor | 36 |
| 20) Indignatio | 32 |
| 21) Existimatio | 8 |
| 22) Despectus | 9 |
| 23) Invidia | 30 |
| 24) Misericordia | — |
| 25) Acquiescientia | 10 |
| 26) Humilitas | 11 |
| 27) Poenitentia | 26 |
| 28) Superbia | 12 |
| 29) Abjectio | 13 |
| 30) Gloria | 33 |



| PASIONES | | KV | E |
|---|---|---|---|
| 31) Ira | 65,199 | 11,3 | 36 |
| 32) Indignación | 65,195 | 11,3 | 20 |
| 33) Honra | 66,204 | 12,1 | 30 |
| 34) Vergüenza | 66,205 | 12,1 | 31 |
| 35) Desvergüenza | 207 | 12,1 | 31 |
| 36) Reconocimiento | 64,192 | 13,1 | 19 |
| 37) Gratitud | 64,193 | 13,1 | 34 |
| 38) Ingratitud | 194 | 13,3 | 38 |
| 39) Pesar | 209 | 14,1 | |

| ETICA | KV |
|---|---|
| 31) Pudor | — |
| 32) Desiderium | |
| 33) Aemulatio | 21 |
| 34) Gratia | 37 |
| 35) Benevolentia | — |
| 36) Ira | 31 |
| 37) Vindicta | — |
| 38) Crudelitas | 38 |
| 39) Timor | 19 |
| 40) Audacia | 20 |
| 41) Pusillanimitas | 22 |
| 42) Consternatio | 23 |
| 43) Humanitas | — |
| 44) Ambitio | — |
| 45) Luxuria | — |
| 46) Ebrietas | — |
| 47) Avaritia | — |
| 48) Libido | — |

[143] Cfr. 3, § 2 y notas 128 y 142. Freudenthal (n.º 45, p. 266) opinaba que: a) esta sección (cap. 4, § 11-cap. 14, § 1) sería la más antigua de KV, II; b) que la siguiente correspondería a cap. 3 y cap. 14-20; c) y que la última redactada abarcaría cap. 1-2, cap. 4, § 1-10 y cap. 21-26. Por nuestra parte, remitimos al lector a lo dicho en las notas 124, 128, 142, etc.

## PARTE II. CAPITULO 5

[144] Cfr. 3, § 4; 22, §§ 1-2. Seguimos el orden de A y B, recogido por Vloten/Land y defendido por Mignini, y no el propuesto por Gebhardt, quien, a fin de enlazar directamente la pregunta de § 6 con el final de § 2, lo ordena así: §§ 3-4-5, 1-2-6. Aparte de que el enlace indirecto es suficiente, porque es obvio, el orden de los manuscritos es más coherente: definición (§ 1), objeto (§ 2), origen y necesidad (§§ 3-4), tres clases de amor y su valor (§§ 6-12).

[145] El § 2 viene exigido por el § 1 (relación al objeto). La alusión («según hemos dicho») parece ser: I, 8, § 3; Dios también es vida (teólogos): CM, II, 6, p. 260.

[146] Esta es la suprema ley de la naturaleza y de todo hombre que se guía por la razón: TTP, 16, p. 191-2; E, IV, 65.

[147] Por ser una idea y una parte de la naturaleza, el hombre no puede dejar de amar: cfr. Ep. 32, p. 173-4.

[148] Aunque Gebhardt (n.º 4, p. 484) intenta mantener la lectura de los ms. A y B (p. 63/15: «el amor y el amado»), nos parece más coherente con todo el contexto leer «el amante y el amado»: el todo de amor y amado supone que el amor es unión de amante y amado, de sujeto y objeto (§ 1).

149 Cfr. 3, § 8; IE, §§ 3-10.

150 No nos parece justificado interpretar «esencia efectiva» (dadelyke = inmediata, dada) por «activa», y menos entender por tal «essentia actuosa» (Mignini, n.º 6, pp. 613-614, cita E, IV, def. 8; CM, II, 11, p. 275/2; E, II, 3, esc.). Sobre esta idea del poder humano: TTP, 3, pp. 46-7; 16, pp. 189-90. El § 8 no es añadido (Freudenthal, n.º 45, p. 256), ya que explica § 6, 3/fin (poder humano).

151 El argumento aquí (§§ 9-11) utilizado no es a posteriori, de los modos a Dios, sino a simultáneo (§ 9, p. 64/15: «a la vez») o más bien a priori (§ 11, p. 64/33: «antes»).

## PARTE II. CAPITULO 6

152 En 3, § 8 se definió el odio más bien por el conocimiento (error de la opinión), aquí más bien por el objeto: nos causa daño, ya sea voluntariamente (odio estricto), ya naturalmente (aversión) (§§ 4-8).

Según Mignini (n.º 6, pp. 617-8), la alusión a Sócrates puede estar inspirada en: Jenofonte, *Memorabilia*, II, 13, 4.

153 En § 2, 1 se formula la tesis de este capítulo: ya que podemos obrar con o sin pasión (experiencia), es mejor o más razonable actuar sin pasión, es decir, sin odio y conforme a la razón. En § 2, 2 se da la prueba general del argumento, que será desarrollado a continuación: obrar sin pasión no es malo (§ 3) y obrar con pasión es malo (§§ 3-5), y, como entre el bien y el mal no hay medio (§ 2, 2 y § 8), lo único bueno y razonable que podemos (otros dirían debemos) hacer, es no odiar, sino educar a los hombres en virtud de la razón y conforme a la razón, pues eso será más ventajoso para ellos y para nosotros (§§ 6-7); cfr. IE, §§ 14-6; E, IV, 71-2; ap. cap., 9-14.

154 La oposición entre voluntario y natural, aquí utilizada para distinguir el odio de la aversión, es más de inspiración escolástica y cartesiana (amor y odio como actos de la voluntad) que spinoziana (cfr. I, 3, § 2, 3; II, 16, §§ 2*-4*; E, III, def. af. 7 y 9).

155 Se definen aquí, de paso, dos pasiones cuyo lugar natural es el cap. 11: la ira y la envidia (cfr. p. 74/26 y E, III, def. af. 36 y 23).

156 Sobre el término «conciencia», usada aquí en el sentido de la moral cristiana, ver: nota 120; IE, §§ 35 y 47. Sobre la necesidad de la educación, etc.: IE, §§ 12-5; Ep. 15, 3* (114).

## PARTE II. CAPITULO 7

157 Vloten/Land, siguiendo al ms. B, que se apoya en § 1, 1, pone como título «Del deseo y de la alegría»; pero eso es menos



coherente con las oposiciones de otros capítulos. Señalemos, además, que del deseo ya ha tratado Spinoza: 3, §§ 9-10 (135), mas no de la alegría, aunque fuera implícita en el amor (5, § 1). Pero ninguna de las dos ejerce aquí la función de fundamento que, con la tristeza, desempeñarán en la *Etica* (cfr. notas 128 y 142; E, III, 11, esc.).

158 La frase final, omitida por el ms. B y Gebhardt, es correcta, ya que marca la oposición conocimiento-alegría sin tristeza y opinión-tristeza. Spinoza ya defiende aquí una ética de la alegría y una filosofía de la vida y del amor (cfr. 5, §§ 5-6; 6, §§ 6-7; E, III, 12; IV, 45, esc.; 52-4, 73).

## PARTE II. CAPITULO 8

159 Spinoza pasa ahora al análisis ético de las pasiones derivadas de las seis primitivas cartesianas (*Pasiones*, 69 y 149; cfr. notas 128, 142 y 157).

El orden del capítulo es sencillo: definición, por oposiciones, de las seis pasiones (§§ 2-6), valoración de la segunda pareja (§ 7), de la tercera (§ 8), comparación entre ambas (§ 9), y valoración de la primera (§ 10). El criterio también es claro: la exactitud o no del conocimiento que les da origen (cfr. 2, § 3; 4, § 4). La dificultad reside en cómo traducir (ver Indice analítico, donde se da el equivalente holandés) y cómo entender varias de estas pasiones, que ocupan, en muchos casos, un lugar intermedio entre la doctrina de Descartes, que toman por hilo conductor, y la de la *Etica*, a la que conducen (véase cuadro comparativo en nota 142).

160 Completando la nota anterior, para traducir «orgullo» (en Descartes, «generosidad»: *Pasiones*, 153), cabría pensar «magnanimidad» y para «falsa humildad» (en Descartes «humildad viciosa»: *Pasiones*, 159) «pusilanimidad». Ahora bien, si el nombre y, sobre todo, el significado de Descartes son inaceptables, lo son también los «equivalentes» de la *Etica* (ver cuadro en nota 142).

161 Cfr. II, 5, § 6; 6, § 6.

## PARTE II. CAPITULO 9

162 Spinoza es consciente del método que viene empleando: primero explica el origen de cada pasión, es decir, la define por su causa próxima, que no es otra que la forma de conocimiento que le es propia (ver notas: 119, 2; 124, 1; 127; 128 (en general); 130 (amor); 135 (deseo), etc.; después las valora del punto de vista ético, es decir, según que conduzcan o no al individuo hacia su perfección o fin último, definidos por la idea de hombre perfecto (ver notas: 126, 138-142 (en general), 144 (amor), 152-3 (odio), 157 (alegría-tristeza), 159 (esperanza, temor, etc.).

[163] En este capítulo se estudia el segundo grupo de pasiones derivadas, a saber, aquellas que se refieren a cosas futuras y que, por tanto, en Descartes (*Pasiones*, 165 ss. en relación a 57 y 86) se derivan del deseo. La clasificación de Spinoza es magistral, ya que define once pasiones ordenándolas por parejas, según que el objeto sea bueno o malo (§ 1, 2 y § 4), contingente o necesario (§ 3), y según que el sujeto actúe o no en circunstancias que le parecen difíciles (§ 5). Todas ellas quedan agrupadas en dos grupos principales: el primero comprende cuatro y se refieren al objeto que se presenta como contingente (esperanza y temor) o como necesario (seguridad y desesperación); el segundo, comprende siete y se refieren al sujeto, que o no actúa por ser indeciso (fluctuación) o afronta con vigor la dificultad (coraje, valentía y emulación) o cede ante ella (pusilanimidad, miedo y celos) (§ 5).

[164] Dos observaciones de traducción. El temor y el miedo, que en el KV son definidos a partir de Descartes, cambian profundamente en la *Etica*, donde el «metus» remplaza al «timor» (opuesto a esperanza) y el «timor» viene a ser algo muy próximo a la «audatia» (su faceta negativa), ya que consiste en aceptar un mal menor por miedo a uno mayor (E, III, 39, esc.), mientras que el «miedo» de KV viene a ser equivalente a la «consternatio» de la *Etica* (nota 142: n.º 23=42). Por otra parte, «valor» *(kloekmoedigheid)* y «valentía» *(dapperheid)*, que suelen ser traducidos por «intrepidez y audacia», por analogía con la *Etica* (E, III, 51, esc.: diferencias entre intrépido y audaz, tímido y pusilánime), no tienen, ninguno de ellos, el matiz negativo de «in-trépido».

[165] Obsérvese que la valoración de las pasiones se funda, en primera instancia, en la opinión (§ 6, 2-3; § 7), llamada aquí «mala opinión» *(kwaade opinie)*, como se llama en otro lugar la razón «buena razón» *(goede reeden)* (§ 3, 2), porque la una conduce al error y la otra a la verdad, la una a la pasión y la otra a la libertad; y, finalmente, en su reducción al amor o al odio (§ 6, 4; § 8).

Sobre la fluctuación, sin referencia en el cuadro (nota 142): E, 17, esc.; def. af. 42, explic. *(consternatio)*.

## PARTE II. CAPITULO 10

[166] Las pasiones del cap. 9 se referían al futuro; las de éste más bien al pasado (aunque el remordimiento puede sentirse en el momento de realizar el acto) (§ 1). Su valoración consiste en reducirlas a la tristeza, que es siempre mala (7, § 2; E, IV, 41) y a la opinión o error. Spinoza las declara no sólo inútiles, sino perjudiciales para el género humano (I, diál. 1.º, § 8; E, IV, 54; ver nota 158).



## PARTE II. CAPITULO 11

[167] En los tres capítulos precedentes se estudiaron pasiones relativas al propio sujeto: actitud ante sí mismo, ante la acción a realizar y la acción realizada (cap. 8-10). Ahora se inicia el análisis de pasiones relativas a otros hombres (cap. 11-13). Este se refiere a la mala valoración de los demás.

[168] El hombre no es causa primera: I, 6, § 5 (83); II, pref., § 1-2. No odio a los demás: II, 6, §§ 6-7 (156).

[169] Spinoza habla de varios conceptos afines a la risa en la *Etica:* III, 11, esc.; IV, 44, esc. *(hilaritas y titillatio)*; III, 59, esc./fin; IV, 45, esc. 2.º *(risus, jocus)*.

## PARTE II. CAPITULO 12

[170] Estas pasiones son sentimientos que presuponen la opinión que los demás tienen de nosotros. Spinoza las considera perjudiciales, porque suponen un juicio falso sobre nosotros, igual que el remordimiento (10, § 1, 1), y un amor propio desmesurado: cfr. E, III, 55, esc.; def. af. 25 y 28: *philautia* y *superbia*; 55, esc. (vergüenza).

[171] La convivencia es necesaria y muy conveniente: E, IV, 18, 35 y esc.; 37 y esc. 2; 40, 73; ver notas 153, 158.

## PARTE II. CAPITULO 13

[172] Conviene señalar que el rechazo por parte de Spinoza de virtudes, no sólo cristianas, sino universalmente admitidas (la humildad, el arrepentimiento, la gratitud), está hecho desde el punto de vista estrictamente racional o del ideal del hombre perfecto. Por otra parte, él rechaza con mayor fuerza las pasiones contrarias: la ingratitud, la contumacia y la soberbia, y tanto más cuanto que éstas son muy frecuentes y fuertes y aquéllas muy raras y débiles. Quizá nada mejor que citar aquí un texto de Spinoza, cuya contundencia expresiva va hermanada con su profunda humanidad.

«Quia homines raro ex dictamine rationis vivunt, ideo hi duo affectus, nempe humilitas et poenitentia, et praeter hos spes et metus, plus utilitatis quam damni afferunt; atque adeo, quandoquidem peccandum est, in istam partem potius peccandum... Quare non mirum quin prophetae, qui non paucorum, sed communi utilitati consuluerunt, tantopere humilitatem, poenitentiam et reverentiam commendaverint. Et revera, qui hisce affectibus sunt obnoxii, multo facilius quam alii duci possunt, ut tandem ex ductu rationis vivant, hoc est, beatorum vita fruantur» (E, IV, 54, esc.; cfr. TTP, 15, pp. 187-8).

## PARTE II. CAPITULO 14

[173] Algunos editores, como Meijer y Gebhardt, han pasado el § 1 al capítulo precedente por parecerles poco coherente con el resto, y se han apoyado para ello en que el ms. A no incluye el título al comienzo; en consecuencia, proponen como título «Del bien y el mal en las pasiones». Sin embargo, tal cambio no está justificado, como arguye Mignini (n.º 4, p. 644): el título también falta en los cap. 16, 23, 26 y, en este caso, consta en cabecera de página y en el índice general; en cuanto al contenido, sucede algo parecido con la admiración (en cap. 4, § 11) y, además, y sobre todo, el «pesar» no es homogéneo a las pasiones del cap. 13 ni de su grupo (cap. 11-13), sino más bien a las del grupo anterior (cap. 8-10) y, más concretamente, de cap. 10 (cfr. 167 y 142). Se conserva, pues, el § 1 y se completa el título «ad sensum».

[174] El equivalente del «pesar» *(beklag)* del KV parece ser el «desiderium» de la *Etica* (frustración, añoranza...): E, III, 36, esc.; def. af. 32; supra: 5, § 6; 7, § 2.

[175] Estos párrafos (§§ 2-5) recapitulan lo dicho anteriormente, sobre todo en cap. 4-5, sobre la verdadera fe o razón (§ 2) y, particularmente, sobre el amor, el cual se revela, finalmente, como el objeto central del tratado: por ser una pasión esencial o necesaria al hombre (5, § 4 = 14, § 3) y por ser la única ilimitada (§ 5), tanto subjetivamente o por su grado de conocimiento (3, § 4 = 14, § 2) como objetivamente o por su objeto (5, § 2 = 14, § 4). La relación razón-pasión, que constituye la clave explícita del estudio de las pasiones ya realizado (cfr. 2, § 3 y 5, § 3), es retomada ahora para ser objeto de un análisis más profundo a fin de decidir si, efectivamente, la razón tiene poder de librarnos de las pasiones malas o negativas, es decir, contrarias a la razón (2, § 3 = 14, § 3, 2).

[176] El texto del § 6, copiado en un margen, dudoso para Vloten/Land y Gebhardt, es aceptado por Meijer y Mignini. Su alusión al cuarto efecto (cfr. 4, §§ 2-4) no sólo se adelantó en una nota a 4, § 4 (que nosotros no hemos aceptado), sino que reaparecerá también en 15, § 1. Desde esta perspectiva, los cap. 15-21 constituyen una nueva sección, cuyo objetivo es, justamente, ese análisis en profundidad.

## PARTE II. CAPITULO 15

[177] En § 2 leemos con el ms. A «waar» *(verdaderamente, realmente...)*, pues no es necesario cambiarlo en «maar» *(sino, tan sólo)* como hace Gebhardt. Quizá por una errata, Mignini traduce «sono solo modi», pese a que defiende y mantiene la lectura de A.

Spinoza aborda ahora más a fondo el tema de los dos últimos modos de conocimiento o «conceptos verdaderos» (ver nota 122), descritos en cap. 1-2 y 4). El problema planteado es tan claro como



decisivo. Efectivamente, si la verdad es simple adecuación al objeto, es decir, simple relación o ente de razón, el conocimiento verdadero no es más perfecto ni, por tanto, quien lo posee es más feliz que quien carezca del mismo (§ 3).

[178] La respuesta de Spinoza al triple problema formulado en §§ 2, 2 se centra, finalmente, en que «el entender (léase conocimiento verdadero) es un puro y simple padecer» *(lyding)*.

Ante la inoportunidad de entrar en el problema, uno de los más debatidos cuando se aborda la evolución del pensamiento de Spinoza, nos limitaremos a indicar al lector las claves del mismo y remitirle a los textos más relevantes. Las claves están en si el conocimiento verdadero es sólo activo o, de algún modo, también pasivo; en si la verdad se refiere únicamente a la conveniencia de la idea con el objeto y la adecuación tan sólo a sus propiedades intrínsecas, o si la una implica la otra. Nos parece que en este pasaje, que debe ser estudiado en relación con I, 1, § 8* (ver notas 14-20), Spinoza no sólo admite las dos dimensiones apuntadas (§§ 3-4), sino que subraya la conveniencia y la pasividad: la certeza de la idea (§ 3) se funda en su concordancia con el objeto (§ 4) y ésta, a su vez, en cierta pasividad respecto al objeto (modos similares recibidos de y causados por él) (§ 5); la consistencia de la idea se funda en que concuerda totalmente con la esencia del objeto, que es invariable y es su causa (§ 6); cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, 1, 79, 2c; Descartes, *Pasiones*, 17-22. Ahora bien, tanto la pasividad del entender como la consistencia de la esencia prueban que Spinoza se refiere al conocimiento racional y no al sensible.

Los textos principales son: CM, I, 6, pp. 246-7; IE, §§ 33-36, 69-73, 84; Ep. 9, pp. 42-44; Ep. 60, pp. 270-1; E, I, ax. 6; II, def. 3-4; 17, esc.; 43, esc., etc. Sobre «Dios es la verdad» (§ 3, 4), ver Jo, 14, 6.

## PARTE II. CAPITULO 16

[179] El § 1 conecta directamente este capítulo con el anterior (verdad), que es la base del problema aquí planteado (relación entre entendimiento y voluntad), y con el siguiente (deseo), y se orienta a explicar un tema ya aludido (4, § 10), a saber, cómo conseguir la felicidad propia del hombre perfecto. Sobre la opinión de Dunin-Borkowski, ver nota 212.

[180] La alusión al deseo: 3, § 9 (el deseo, como toda pasión, supone el conocimiento); cfr. cap. 17.

Esta idea de voluntad es cartesiana: *Med.* IV (AT, VII, pp. 56-8); *Pr. Filos.*, I, 35-9. Desde este supuesto se compara en la nota la voluntad (idea) con la doctrina spinoziana de la opinión y la verdadera fe (razón).

[181] El razonamiento formulado en § 3 y 3* se funda, sucesivamente, en: I, 1, §§ 3-8 y notas 12-22; 2, §§ 1-17 y notas 26-37 (el

entendimiento finito y la sustancia finita suponen la sustancia infinita); cap. 4 y 6 (la acción de Dios es necesaria, no hay contingencia); II, pref. (el hombre no es sustancia, sino modo finito); I, 6, § 5 (la voluntad humana tiene una causa externa). He ahí la conclusión.

[182] Spinoza rechaza la doctrina escolástica y cartesiana de la voluntad libre con otro argumento: la voluntad, como potencia, distinta de sus actos, es una idea general o un ente de razón: cfr. I, 6, § 7, 2; Ep. 2, p. 9; E, II, 48.

[183] El texto de las notas 3* y 4* no tiene referencia en el manuscrito, sino que está colocado después del texto de §§ 3-4. Los editores suelen referirlo a § 3 y unir ambas notas en una. Pero, como la conexión de una con otra *(esto es...)* no parece correcta, hemos optado por separarlas y darles las referencias indicadas por Mignini.

[184] El texto de nuestra nota 4*, un único párrafo en el ms. A y tres de diferente longitud en sus traducciones, lo hemos distribuido en siete párrafos, cuya argumentación es la siguiente. A quienes replican a nuestras dos pruebas anteriores (§§ 3-4) diciendo que la causa exterior de la volición es una voluntad real (potencia o sustancia) dirigida por el entendimiento (4*, 1), les diremos (sin renunciar a § 4 = 4*, 2) que su teoría no explica la unión entre entendimiento y voluntad ni, por tanto, que el acto de la voluntad (el amor) sea racional (4*, 3-4) y libre (4*, 5); ni explica tampoco que, si la voluntad es (sustancia) creada, pueda ser causa autónoma de sus actos (4*, 6), puesto que sólo Dios es la causa del alma y de las voliciones (4*, 7). Este segundo argumento explica el de § 3.

La doctrina así criticada coincide con la escolástica (cfr. S. Tomás, *S. Teol.*, 1, 82-3) y, concretamente, de Heereboord, mencionado por Spinoza en términos similares y con más dureza e ironía, si cabe, en: CM, II, 12, pp. 277-281 (notas 333-9 de nuestra edición).

[185] La conexión de § 5 con § 4/fin en el ms. A, que aquí seguimos, fue modificada por el ms. B y por editores como Meijer, Appuhn y Gebhardt, que han leído: «no (solamente) de la voluntad». Ahora bien, eso es incorrecto, ya que el § 5 no se refiere (también) a la voluntad, sino sólo a la volición. En efecto, una vez rechazada la teoría de la voluntad como potencia distinta de sus actos, se supone ahora (con Descartes) que esos actos o voliciones consisten «en el acto de afirmar o de negar» (§ 5 = § 8). En este supuesto, se niega que exista libertad en el hombre: porque el conocer es pasivo (§ 5 = 15, § 5), porque la libertad (de indiferencia) sólo se refiere a los actos externos (§ 6), y al deseo (§ 8) y sin ella, en cambio, se explica bien el error (§ 7); cfr. E, II, 49, esc. (refutación de Descartes).

[186] En p. 84/6 interpretamos el ms. A, de acuerdo con el sentido del contexto (explicación del error en almas débiles o impresionables) y del pasaje aducido por el objetante (15, §§ 5-6), así: «aquello por lo cual *(waaraf)* se afirma... algo» (Mignini dice «in torno a cui»), y no, como hacen la mayoría, «de aquello que de él *(daaraf)* es afirmado» (Appuhn, Gebhardt, Curley...). Tal traducción ni nos parece correcta (*daaraf* = «de lo cual» y no «(lo que) de él») ni, sobre todo, explica por qué hay error, a saber, porque, en el caso de almas débiles, la afirmación (todo) va más allá de la afección recibida (parte) y que le sirve de base (*waaraf* = a partir de la cual) (cfr. 15, §§ 5-6).



[187] En § 8, 1, ambos manuscritos dicen «querer y no querer», y no «querer o no querer». En la mente del objetante, eso significa libertad *(contrarietatis)* de hacer ambas cosas en cualquier caso, «por ejemplo, afirmar o negar algo de una (misma) cosa», y no sólo libertad *(contradictionis)* de afirmar o no afirmar, es decir, de afirmar o abstenerse de afirmar y de negar. No se trata, por tanto, de «conflictos del deseo», como sugiere Curley (n.º 18, p. 125, n 9). De hecho, la misma expresión se halla en CM, II, 12, pp. 277-280 (336-8), donde Spinoza critica a Heereboord por distinguir la voluntad de las voliciones (y del alma) e identificarla con el apetito del bien.

## PARTE II. CAPITULO 17

[188] El hecho de que los §§ 1-2 estudien las relaciones entre voluntad y deseo, ya aludidas en 16, §§ 8-9, ha inclinado a algunos a considerar nuestro pasaje como un doblete o como una primera redacción del anterior, si no incluso como una interpolación (Gebhardt, n.º 4, pp. 499-500). Creemos que el objetivo de ambos pasajes es complementario. En el cap. 16, se menciona el deseo a título de ejemplo para demostrar que, cuando alguien dice que es libre de «querer y no querer» (en el sentido habitual), se refiere al querer o deseo que sigue al acto de afirmar y no a éste (juicio necesario y no libre o indiferente). Aquí se estudia la naturaleza del deseo desde la perspectiva aristotélica de los dos niveles de apetito, sensible e intelectual (cfr. Aristóteles, *Ret.*, I, 10, 1369a; *De anima*, III, 10, 433a; S. Tomás, *S. Teol.*, 1, 80, 2: apetito sensitivo e intelectivo; 81, 1: el apetito sensitivo se llama «sensualitas»; 2, 2c: el apetito intelectivo se llama «voluntas»), interpretados, quizá con más intención polémica que rigor histórico, como voluntad buena y mala, ya que se propone refutar tal doctrina y no exponer la suya propia (cfr. E, III, 9, esc.).

[189] Spinoza refuta que el deseo sea libre (cosa que no hizo en el cap. 16), recordando ideas ya expuestas (§ 3 = 3, §§ 9-10; 15, § 5; 16), probando que la tendencia o deseo está invenciblemente ligada al conocimiento del objeto (§ 4) y aplicando al deseo lo dicho de la voluntad (§ 5 = 16, § 4).

## PARTE II. CAPITULO 18

[190] Spinoza responde directamente en este capítulo a una objeción central contra su sistema: si el hombre no es libre (cap. 16-17), no puede hacer nada por salvarse y, por tanto, su sistema conduce al ateísmo solapado (cfr. Ep. 42). Exponiendo, pues, las «ventajas» de su doctrina (§§ 2-7), lo que hace, es explicar a los amigos a quienes destina el tratado (26, § 10) y que son personajes religiosos (Balling, Jelles, Meyer, etc.), el sentido «religioso» de su sistema metafísico y ético (§§ 8-9); ver notas 79-81 y 193.

[191] Sobre la contraposición Dios (ser y todo) y modos (no ser y parte) y, en consecuencia, felicidad en la unión con Dios y aflicción o miseria en la unión con las cosas: I, diál. 2.º; 5 (providencia universal y particular), 6 (predestinación); II, 5, §§ 6-7 y 6, § 8 (efectos del amor y del odio según los objetos), etc.

[192] El odio, como la tristeza, paraliza; el amor, como la alegría en la *Etica* (nota 158), conduce a un bien mayor, es decir, «a nuestra perfección, que consiste en que debemos intentar avanzar siempre más y más». Sobre esta idea de la filosofía (ética) como «via salutis»: IE, p. 9/20, 38/10; E, II, pref.; V, pref., p. 277/8-13 («via quae ad libertatem ducit..., libertas seu beatitudo»); 42, esc., p. 308/23-4 («via...perardua»); TTP, 7, p. 97/3-5: «omnibus in ore est Sacram Scripturam verbum esse Dei, quod homines veram beatitudinem vel salutis viam docet. Verum re ipsa aliud plane indicant».

[193] Si bien es cierto que algunas ideas aquí expuestas (§§ 2, 4-6) son análogas a las expuestas al final de la segunda parte de la *Etica* (49, esc./fin), su verdadero marco de referencia hay que buscarlo en la cuarta y en la quinta parte (cfr. IV, 37, esc.; V, 41 y esc.). Frente a la religión popular o imaginativa (profética) Spinoza apunta a la religión ilustrada o racional (filosófica): comprensión y aceptación del orden universal y no creencia en el infierno (§ 6 = 25, § 4), en el diablo (§ 7 = cap. 25), en la oración y el sacrificio (§ 7 = 25, § 2); cfr. Platón, *Eutifrón*, 13d; Cicerón, *Ret.*, II, 53; S. Tomás, *S. Teol.*, 2-2, 81, 1c y ad. 2; 101, 1c y nota 190.

## PARTE II. CAPITULO 19

[194] Con su apelación a lo dicho en los capítulos precedentes (cap. 14: bien-mal, cap. 15: verdad-falsedad, cap. 16-18: utilidad de la doctrina de la absoluta necesidad) queda excluida la tesis de Freudenthal y Dunin de colocar el cap. 19 antes del 16. Aún más, la explicación del título, a saber, si la verdadera fe o razón (de la que se viene tratando desde el cap. 4.º) nos conduce a la felicidad, lo inserta dentro de esta sección (cap. 15-21), cuyos temas se hallan dispersos en la *Etica*, desde el final de la segunda parte hasta la primera sección de la quinta, aunque dentro de un marco totalmen-



te distinto. Su objetivo concreto es analizar la génesis de las pasiones a fin de saber de qué forma la razón podría liberarnos de ellas. La solución aquí apuntada será la atribuida al conocimiento intuitivo en el capítulo 24: dado que las pasiones se fundan en nuestro conocimiento del cuerpo, sólo un conocimiento tan íntimo de otro objeto más excelso (Dios) puede liberarnos de ellas (§ 14-18) y conducirnos a la felicidad.

Esta es, justamente, la idea expuesta en una nota transcrita aquí en el manuscrito, pero que tiene su lugar más adecuado al comienzo del cap. 22, es decir, en la sección dedicada al conocimiento intuitivo (cap. 21-6).

[195] El «muy fácilmente» del texto hace necesaria la nota 2*, aunque Gebhardt la pone en duda: cfr. II, 2, § 3; 4, § 5; 5, § 4.

[196] Spinoza va a seguir el método de Descartes (*Pasiones*, 7-16 y 18-26), aunque con otro orden, estudiando las relaciones entre alma y cuerpo para averiguar el origen de las pasiones (§§ 8-13). Pero antes trata del propio cuerpo (§§ 4-7).

[197] La idea central de §§ 4-6 es que la extensión existe formalmente y es la-causa del movimiento. Las alusiones (§§ 4-5) a cosas ya probadas se refieren a: I, 1, § 8, 2 (22); 2, § 18; diál. 2.º, § 12, etc.

En la *Etica*, nuestro cuerpo es un hecho, como nuestro pensamiento (E, II, ax. 2; 13, cor.). El KV, en cambio, parece ensayar aquí una prueba a priori; pero no queda clara (cfr. I, 1, § 8*, 3; 2, § 17**, 2; II, pref., § 5*, 4-9; apéndice 2.º).

[198] La tesis del paralelismo (E, II, 7), aplicada aquí al alma y al cuerpo humanos (cfr. E, II, 22-23), sirve de pauta para el estudio de la génesis de las pasiones (§§ 8-18; cfr. II, pref., § 5*; 20, § 3*).

[199] En § 11 (p. 92/16) leemos «el alma y el cuerpo» («de ziele en het lighaam»), tal como dicen los dos manuscritos A y B, y no «el alma en (in = Mignini y Curley) el cuerpo». Por eso mismo, tampoco creemos necesario alterar el orden de los párrafos (§§ 9, 12, 10, 11, 13), con el cual se quiere hallar un sentido a la expresión «otro atributo» (al comienzo de § 10). En nuestra opinión, ambos cambios están relacionados el uno con el otro y ninguno es necesario.

En efecto, Spinoza indica primero el efecto principal del atributo extensión (§ 8), a saber, movimiento-reposo, y responde a una objeción implícita en el principio de inercia por él admitido (cfr. PPC, II, 15: movimiento indefinido en línea recta): por qué nuestro cuerpo cambia de dirección sin chocar con otro. Pero no acude para ello a la doctrina cartesiana de los espíritus animales, sino que adelanta su tesis del alma como idea del cuerpo (§ 9, 1 = § 13). Pasa, entonces, a señalar el efecto principal del *otro atributo* o pensamiento, a saber, el concepto o idea, indicando de paso como efecto de los conceptos el amor (pasión) (§ 10 = II, 1, § 1; 2, §§ 3-4). A continuación estudia los efectos mutuos, es decir, los combates (Descartes, *Pasiones*, 47) entre alma y cuerpo, que pueden dar lugar a una auténtica angustia (§ 11); y, asimismo con Descartes, los

límites del poder del alma sobre el cuerpo (§ 12 = *Pasiones*, 46, 50, 211). Finalmente, pasa a explicar los efectos del cuerpo sobre el alma, indicando que el principal es que se hace conocer a sí mismo y, a través de él, a los demás cuerpos (§ 13 = cfr. II, pref., 5*, 13 (115)).

Spinoza se distancia, pues, claramente de Descartes, en cuanto que no admite que el cuerpo tenga sobre el alma otra acción que la de ser «objeto» de conocimiento (§§ 7 y 17). En esta tesis se apoya para extraer las dos conclusiones antes apuntadas: que las pasiones no son efectos del cuerpo, sino de su conocimiento (§§ 1 y 18), y que, por tanto, el conocimiento de un objeto más excelente (Dios) nos libera, por la propia dinámica del amor, de las pasiones y nos conduce a la felicidad (§§ 14, 15 y 17).

200 La nota 15* aclara perfectamente que lo agradable o desagradable, bueno o malo, no reside en las impresiones o «muestras» *(vertooningen)* que provienen del objeto (como podría sugerir la frase a que ella alude, aunque no exista en el manuscrito la llamada: «que sean buenas o malas»), sino en la forma de afectarnos, es decir, en que la proporción movimiento-reposo, de que consta todo cuerpo (y no sólo el nuestro, como interpreta Gebhardt leyendo en el paréntesis «nosotros» = *wy*, en vez de «ellos» = *zy*, como dice el manuscrito), esté o no acorde con la del nuestro (II, pref., 5*, 7-15 y notas 114-7; E, II, 13, esc.; Ep. 32, pp. 172-3). Sobre esta noción empírica de bien y mal: E, III, 9, esc.; 39, esc. Según 15*, 2 la «pasión» puede ser más o menos activa: concepto ambiguo.

Advirtamos que una tachadura en el ms. A ha dado origen a versiones variadas y poco correctas de p. 94/24-5, como puede verse en Vloten/Land y en Appuhn.

201 Esta nota, que algunos desechan, fue añadida, al parecer, para buscar un sentido coherente a un texto (claramente aludido, aunque sin llamada) mal transcrito en el ms. A, que dice: «de donde se sigue, no que el cuerpo solo es la causa principal de las pasiones, sino también...» Es obvio que «sino también» exige antes «no sólo». No obstante, la expresión de la nota «no es necesario... que... es» no refleja el mismo matiz que el texto (por nosotros propuesto según la corrección introducida por Sigwart: «no sólo... no es»), pues, según éste, el cuerpo no es la causa principal de las pasiones, mientras que, según aquélla, podría serlo; la nota justifica la posibilidad de una hipótesis empírica (algo, distinto del cuerpo, que fuera causa de las pasiones), mientras que el texto muestra que esa hipótesis es inútil (tal causa sería indiscernible del cuerpo, cosa que también admite la nota: «no de otro modo», «no podría diferenciarse»): cfr. Apéndice 2.°, §§ 9 y 12. Fuera de esos matices, el contenido es el mismo y ambos derivan de § 15, ya que § 16 es como un paréntesis: «para retornar», «de donde se sigue» (§ 17).



PARTE II. CAPITULO 20

202 Este capítulo tiene, respecto al cap. 19, una función similar a la del cap. 7 de la 1.ª parte respecto a los capítulos precedentes (ver nota 87).

203 Spinoza apunta aquí dos nociones de bien: una empírica y otra racional (cfr. I, 10; II, 14, §§ 2ss. y notas 105, 135, 153, 162, 175. Puede compararse: E, III, 9, esc.; 39, esc.; 51; esc.; IV, 8 con E, IV, pref. y def. 1; 18, esc.; etc.).

204 Las dos primeras líneas de § 2, 2 han dado lugar a interpretaciones divergentes, según la referencia del término *«(nu) mediate»* (ahora mediatamente). Vloten/Land leen, con el ms. B, «in-mediate»: se acaba de decir. Gebhardt, siguiendo a Meijer, pospone «mediate» y lo relaciona con «tiene poder»: mueve indirectamente (§ 6) los espíritus. Mignini, por fin, lo refiere a «conformada»: el alma es un modo mediato (no sólo del atributo pensamiento, sino también del propio cuerpo). Aceptamos con Mignini que no cabe leer «inmediate», porque el ms. A es claro. Y también, que es dudosa la interpretación de Meijer; pero no, porque el alma mueva directamente los espíritus (esa tesis no se halla en § 2, citado por Mignini, ni en 19, § 9, 2 y § 15, que son los textos que explican el sentido de § 9, 1 y §§ 11-12, párrafos claramente aludidos en nuestro texto con la expresión «hemos dicho»), sino, por el contrario, porque el alma mueve directamente el cuerpo propio y, por tanto, los espíritus (también son cuerpos), puesto que sólo ese cuerpo es para ella su objeto inmediato, con el que forma un todo único (19, § 9, 2; y 20, § 3*, 10 y 4*). Por eso mismo, no se puede afirmar que el alma sea un modo mediato del cuerpo, ya que tal «mediación de un cuerpo» (Mignini, n.° 6, p. 697n) haría del alma un modo de la extensión. Así, pues, con un ligero cambio en la puntuación, entendemos el texto en el sentido de Vloten/Land: el objetante acaba de aludir (§ 1, 2) a la doctrina del cap. 19 sobre las relaciones entre el alma (conformada) y el cuerpo (esa forma tan bien adaptada a ella). De ahí que la nota 2* (dolor-mal y vino-alegría) es paralela a la nota 15* del cap. 19 (agrado-bien, cosquillas-alegría); ver notas 198 y 200.

205 Sobre estos dos medios puede verse: II, 5; 7, § 2; 19, § 14; IE, §§ 2-16 (cotejo entre dos tipos de bienes y opción ética, que conjuga filosofía y educación con medicina y política); ver nota 203.

206 De esta larguísima nota del ms. A, sólo recoge las tres primeras líneas el ms. B, que las une a la nota 4*. El texto del ms. A no ofrece dificultades textuales, excepto en las últimas cinco líneas (p. 97/35-9), en cuya traducción reina la mayor discrepancia, sobre todo, cuando se introduce un «nosotros» *(wy)* como sujeto de «están afectada(os)», como hacen Appuhn («par les affections éprouvées par nous»), Francès «(par le sens) nous sommes affectés d'une connaissance»), Curley («we are... affected by things»).

Gebhardt hace ininteligible el texto, por la inclusión de dos sujetos: «die wy... van haar... aangedaan worden» («los cuales (nosotros)... por ellos... son (somos) afectados». Aceptamos, pues, con Mignini el texto del ms. A, aunque modificamos algo su traducción: «che perciò vengono affetti dalle cose...».

En cuanto a su contenido, es claro que 1-6 se corresponden, más o menos, con el *Apéndice 1.º* y con I, 2 (sustancia-atributos), mientras que 8-10 representan un nuevo ensayo (como viera Freudenthal, n.º 45, p. 252) de explicar la naturaleza humana y, por tanto, el origen del alma y del cuerpo, como se hace en II, pref., 5* y, con más nitidez quizá, en el *Apéndice 2.º*, §§ 7-12. Analizar las coincidencias y discrepancias mutuas de esos pasajes y cotejarlos con E, II, 8-13 y esc., con IE, §§ 99-103, y con CM, I, 2-3; II, 7, pp. 261-2; 9, pp. 266-7, es abordar uno de los problemas decisivos del spinozismo.

[207] Sobre la objeción expuesta en § 3 y la respuesta dada en § 4, 2-3 véase la nota 204; textos paralelos pueden ser: 19, §§ 9, 15, 17; E, II, 17, esc. (cuerpo de Pedro y de Pablo); Ep. 64-6 y 72.

[208] La objeción de § 5 es similar a la de 19, §§ 9 y 12. En cuanto a si la respuesta supone que el alma mueve los espíritus mediante el cuerpo o éste mediante aquellos, obsérvese la expresión «a través de otros cuerpos» (§ 5) y véase nota 204.

## PARTE II. CAPITULO 21

[209] Alusión al célebre texto de Ovidio (*Metam.*, 7, 20), recogido por el mismo Spinoza en la *Etica* (IV, 17, esc.) y cuyo significado se remonta a Platón (*Fed.*, 79cd; *Rep.*, 611b612c) y es un tema clásico desde el libro de Job (cfr. TTP, 10, p. 144); ver Rousseau, *Confes. du vicaire sab.* (cap. del *Emile*, en *Oeuvres*, ed., Seuil, vol. 3, pp. 184-5, 194): dos claras alusiones a E, III, 59, esc. y TP, 10, § 1, a saber, imagen del náufrago; y E, I, 14, sustancia única.

[210] Las páginas citadas en la nota 2* responden a: 5, §§ 3-4 y 19, §§ 1-2. La palabra «mal», en la frase final, que algunos dudan en cambiar por «victoria», es correcta, pues se refiere a la experiencia efectiva de que muchas veces las acciones malas no van acompañadas de desdichas (ver nota 209: Job; IE, §§ 4-5 en relación a KV, II, 5, § 6, 4: placeres, riquezas y honores). La idea subrayada en la nota responde a lo expuesto en cuanto antecede, cuya clave es II, 1-2 (modos de conocimiento) y 3-4 (efectos o pasiones de la opinión y de la razón). La misma oposición entre la fuerza de la experiencia y de la razón respecto a las pasiones en: E, IV, 17 y esc.; 66 y esc.; ver notas 123 y 124, 128 y 142.

[211] La página citada corresponde a: II, 1, §§ 1 y 2; ver cap. 2 y 4, § 2 (aplicación a las pasiones del ejemplo de la regla de tres).

Para el razonamiento de fondo remitimos a: II, 2-4, 18-19 en relación a E, IV, 5-18; V, 1-7.



## PARTE II. CAPITULO 22

[212] Esta nota, transcrita en 19, § 1 (nota 194, 2), halla aquí su lugar apropiado, como indica el propio manuscrito, aunque Gebhardt (n.º 4, p. 503) no la ha trasladado. Ella indica, en efecto, el paso de la razón a la intuición y, por lo mismo, del grupo de capítulos 15-21 al de los cap. 22-26. De ahí la incoherencia de la división y ordenación de los mismos que propusiera Dunin-Borkowski: 15, 19-23, 25, 16-18, 24, 26 (ver notas 128, 179, 194). Por lo demás, las últimas líneas tienen una intención desmitificadora, como dice Mignini (n.º 6, pp. 709-10), o desacralizadora (ver notas 78, 80-81, 172, 190, 193), totalmente acorde con el espíritu de todo este capítulo.

[213] Las alusiones pueden ser: II, 2, § 2, 3; 5, § 3; 19, §§ 14 y 18.

[214] Sólo conocemos «de algún modo» *(eenigzins)* a Dios, es decir, no con plena comprensión de todos sus atributos, etc.: I, 1, § 5, 2; 2, §§ 28-9; 7, § 11. Que ese conocimiento produce una unión con Dios, que llega a separarnos de las cosas e incluso del propio cuerpo, es una tesis implícita en la primacía de la prueba a priori sobre la posteriori (§ 3 = I, 1, § 9; 7, § 12) y marca el dinamismo del amor que va de lo variable a lo invariable (II, 5, §§ 6-12; 19, §§ 9-18). He aquí un texto significativo: «tan pronto llegamos a conocer a Dios, con un conocimiento tan claro al menos como aquel con que conocemos nuestro cuerpo, debemos unirnos con él más estrechamente que con nuestro cuerpo y quedar, por así decirlo, separados de él» (19, § 14, 2 = 22, § 6).

[215] Aunque el ms. no da la página, la referencia no ofrece duda alguna: I, 9, § 3 (nota 102).

[216] Mantenemos con Vloten/Land y Mignini el texto de los ms. A y B (p. 101/19: «unión de la idea con la cosa»), ya que la variación introducida por Meijer y Gebhardt («... cosa pensante») tergiversa el sentido, a saber, que Dios es una de las cosas que son objeto de la idea (ver nota 148).

[217] Que el cuerpo sea «causa primera de la idea» o que ésta tenga (reciba) de él «su primer ser» significa, según el contexto, causa objetiva y ser objetivo, aunque ello no sea una evidencia inmediata ni deje de plantear problemas en el spinozismo: cfr. II, pref., § 5*, 4-9 (112); 19, § 13 (199); 20, § 3*, 7-10 (206); Apéndice 2.º.

[218] La idea aquí apuntada, no sin ciertas resonancias agustinianas (*Confesiones* I, 1, 1), especialmente porque parece apuntar una doble «vía» hacia Dios, recoge una idea ya expuesta y que no es otra que el dinamismo del amor (cfr. notas 151, 175, 192, etc. Y cotéjese con § 3).

[219] En esta frase (§ 6, p. 102/16) leemos con el ms. A «zy» (ellos) y no «wy» (nosotros), como hace Gebhardt; pero lo referimos a «efectos» y no a la «idea», como hace Mignini, ya que ésta no aparece en todo el § 6, y, además, en todo el contexto conocimiento (idea) y efectos (amor) funcionan como un todo.

220 La idea de «renacimiento» (otros prefieren «regeneración») tiene, a la vez, cierto significado «religioso» en el sentido de unión con Dios (nota 190) y desacralizador (nota 212), ya que este pasaje alude, como § 1* (nota 213), a textos clásicos del cristianismo, en los que se habla del renacimiento del hombre pecador en virtud de la gracia y de la fe en Cristo (cfr. *Jo.*, 3, 3-8; *Rom.*, 3, 4-7; 6, 1-14; 8, 1-11; 2 *Cor.*, 5, 14-21; *Ef.*, 2, 4-9; *Tit.*, 3, 4-7; TTP, 11, p. 157).

La estructura del capítulo, cuya lectura puede parecer reiterativa, es la siguiente. Tras anunciar la tesis de la necesaria unión con Dios mediante la cuarta forma de conocimiento (§§ 1-3), se toma como modelo la unión alma-cuerpo (idea-objeto) para explicar tanto dicha unión (§§ 4-5) como sus efectos (§ 6), la cual es definida, desde esa perspectiva, como un re-nacimiento, por el que el hombre pasa de ser idea del cuerpo a ser idea de Dios (§ 7).

## PARTE II. CAPITULO 23

221 Spinoza ya había aludido al tema de la inmortalidad del entendimiento en dos series de textos: a) I, *diál. 2.º*, §§ 11-13, texto paralelo de: II, 26, § 8, 2 y de: *Apéndice 2.º*, § 17; b) II, *pref.*, § 5*, 15; 14, § 5, pasaje paralelo al anterior y que anuncia el que comentamos. Pero la distinción que constituye la clave de este capítulo, se funda directamente en el capítulo precedente sobre el renacimiento o doble dimensión del alma humana (ver notas 214, 217 y 220, 2). La primera serie de textos tienen, por así decirlo, una base metafísica; la segunda, epistemológica o ética. En la primera, el entendimiento es modo «inmediato» de Dios; en la segunda, el entendimiento conoce inmediatamente a Dios y lo ama. ¿Se trata de dos tipos distintos de entendimiento? No lo creemos.

222 La última frase es objeto de profundas discrepancias. A pesar de que los dos manuscritos están acordes en hablar de «esencia» y «no esencia» y de «por cuanto» *(om dat)* y no de «si» *(indien)*, sólo Vloten/Land editan el texto sin cambios; la mayoría leen «existencia» en vez de «esencia» y entienden que la causa aludida es el cuerpo y no Dios. Pues, si se refiriera a Dios, dicen, el texto afirmaría que Dios cambia. Y así, Gebhardt, que opta por mantener «esencia», cambia el «porque» en «si». En mi opinión, sólo M. Francès (n.º 14) traduce correctamente, aunque simplificando, el texto.

Creemos que el texto original debe ser mantenido, porque así lo exige el contexto. En efecto, todos los pasajes del KV admiten la inmortalidad o eternidad del alma o del entendimiento por las dos razones apuntadas (nota 221). En este caso, se contrapone (como en el capítulo precedente) alma-cuerpo y alma-Dios (§ 1) para probar que, si en el primer sentido perece, en el segundo permanece inmutable (eterna) (§ 2, 1). La opción entre ambas alternativas es clara por todo el conjunto del tratado, por el título del capítulo y por la pregunta, casi desafiante, de § 2, 2. Las dos frases siguientes aclaran esa opción con dos argumentos. 1.º) Lo que no tiene razón de su existencia, no la tiene tampoco de su no-existencia. 2.º) Lo único que podría destruir (*niet gaan* = aniquilar) el alma, en cuanto unida a Dios (aunque, quizá, no necesariamente sólo a él: cotejar § 2, 1 con § 2, 2), sería la causa de su esencia, es decir, Dios; ahora bien, eso sería absurdo, ya que el cambio de las esencias (son eternas: I, 1, §§ 2 y 3*) supondría un cambio en el mismo Dios. Por eso la hipótesis del paréntesis, «si ella llega a perecer», es desechada.



Curley arguye en favor de «existencia» de forma similar a como nosotros lo hemos hecho de «esencia». Pero él tiene que introducir ese cambio en el manuscrito y afirmar que, «en la hipótesis de la unión con Dios..., Dios es la única causa de la existencia del alma». Ahora bien, como Dios es causa de la esencia y de la existencia de todas las cosas, sin condición alguna (I, 2, 5*; II, pref., § 5), el problema que aquí subyace, es el de la relación de la esencia y la existencia de las cosas con Dios, así como el de su individuación (ver nota 206; Mignini, n.º 6, pp. 423-4, 563-4; 688-9, 748).

En el caso concreto del alma humana es si su relación al cuerpo (idea de un cuerpo existente: II, *pref.*, § 5*, 6 y 9; 20, § 5*; *Apéndice 2.º*, § 9) define su esencia, su existencia o su conciencia individual. Imposible entrar aquí en problemática tan compleja como apasionante. Baste añadir que Spinoza, tanto en los pasajes aludidos como en la *Etica* parece distinguir entre la «esencia» del alma como modo de Dios y parte del entendimiento infinito y su «ser» (esse) consistente en ser idea de un cuerpo existente (cfr. E, II, 10-13, en relación a V, 22-3, 33, 39; KV, II, 19, § 14; 22, § 7, 2; 26, § 9; CM, II, 12, p. 276). Ahora bien, como diría, refiriéndose a Spinoza, nuestro don Miguel de Unamuno (*Sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, pp. 100-1), la inmortalidad del alma sin «conciencia individual» apenas si tiene significado (ver pp. 30-1, 42, 49, 93-4, 100-2, 202).

Por eso, la «inmortalidad», como algo específico del alma humana, no se puede justificar por el simple hecho de ser modo de Dios (eso es común a todas las cosas) (cfr. CM, II, 12, p. 276), ni tampoco porque pase de ser idea del cuerpo a ser idea de Dios (eso ya no sería un alma humana) (cfr. KV, II, 22, § 7), sino porque el alma, como idea del cuerpo, llega a tomar conciencia de que ella y el cuerpo son modos de Dios: esa conciencia transforma su ser (es idea o conciencia), haciéndola inmune a las pasiones (sensibles) (cfr. II, 19, §§ 14 y 18), y la hace inmortal o eterna (II, 26, § 9; E, V, 23 y 39 en relación a KV, Apéndice 2.º, §§ 7-12).

## PARTE II. CAPITULO 24

223 Spinoza interpreta aquí la inmortalidad como «duración eterna» (cfr. E, V, 23, dem.; Gueroult, n.º 45, pp. 557-61).

[224] Spinoza, que identificó a Dios con la verdad (II, 15, § 3, 4), e incluso con la vida (CM, II, 6, 260), no le atribuye el amor (1 Jo., 4, 16) a los hombres, porque, en la forma habitual de interpretarlo (oraciones, castigos...), ello implicaría un Dios antropomórfico (cfr. E, I, apéndice; TTP, pref. y cap. 1-2, 6, etc.), es decir, sometido a las pasiones (E, V, 17 y 19). El extraño (por elíptico) razonamiento de «hemos dicho...» (p. 104/1) significa que es falsa esa afirmación clásica: atribuir a Dios (tan sólo) los afectos humanos, es decir, concebirlo a imagen del hombre y no por sí mismo.

[225] Todo este pasaje (§§ 3-6), relativo a la ley divina y la ley humana, ley universal y ley particular, etc., es paralelo a: TTP, 4, pp. 57-62; 16, pp. 189-91, y se funda, finalmente, en la necesidad de la acción divina (cfr. I, 4 y 6; II, 18; CM, I, 3; II, 8-9; E, I, 16 y 33, etc.).

[226] Sobre esta «doble ley», cuya expresión puede inspirarse en S. Pablo (*Rom.*, 7, 22-3), véase: II, 5, §§ 5-12; notas 209, 218, 220, etcétera.

[227] Las críticas de los §§ 9-13 a las pruebas a posteriori de la existencia de Dios y, especialmente, de la revelación (Jehová: TTP, 3, p. 18) y de los milagros que la avalan, serán recogidas en: TTP, 1-2 (profecía o testimonio profético), 5-6 (ceremonias, historias y milagros). Véase en relación a este tema: Ep. 42-3 (Velthuysen); Ep. 71, 73-5, etc. (Oldenburg).

## PARTE II. CAPITULO 25

[228] Entre las varias reinterpretaciones que ha hecho Spinoza del cristianismo (providencia y predestinación, libertad de elección y conversión o renacimiento) en el KV, se halla también el rechazo de la oración (nota 224) y del demonio. En este capítulo prueba que es imposible, puesto que sería lo opuesto al ser y una inteligencia opuesta al bien (§§ 1-3; cfr. I, 2, § 1*; *diál. 1.ª*, § 3; 4, § 4 = nada; II, 5, § 5; 14, § 3, etc. = amor); que es inútil, ya que las pasiones y el mal se explican sin él (§ 3; cfr. TP, 2, § 6); y que, por tanto, más que temerle, podemos compadecerle (¡rezar por él!) (§ 2). De ahí que los relatos que hacen derivar del diablo el pecado (*Gen.*, 3, 1; *Mt.*, 10, 1 y 12, 26) están adaptados a la mentalidad popular (cfr. TTP, 2, p. 43; 3, p. 53; 19, p. 233; Ep. 51-56: Boxel), más propios de cierta filosofía trasnochada (PPC, I, 20, dem.; CM, II, 7, p. 262/31) o de cierta teología que de la auténtica filosofía (CM, II, 9, p. 267; 12, p. 275; Ep. 67 y 76: Burgh).

## PARTE II. CAPITULO 26

[229] La causa de lo que llamamos pecado, son la opinión y las pasiones: nota 228 y cfr. II, 22, § 1*, 2; TP, 2, § 6.



[230] Dos notas a la traducción. a) En la primera frase, «tanto por... como por» depende de «hemos probado» y no de «debemos llegar». b) Introducimos un paréntesis para destacar la adversativa «no... que..., sino...». La misma doctrina en: E, V, 42.

[231] Acerca de los teólogos ver: Ep. 20, pp. 111-2, 121-3 (Blijenbergh); Ep. 21, pp. 127-8 (respuesta); Ep. 42, pp. 208-9 (Velthuysen); Ep. 43, pp. 222-4 (respuesta); cfr. E, IV, 66, esc.; 41, esc.

[232] Sobre la ley de la propia utilidad: nota 146 y E, IV, 21-22 y ss. Que el conocimiento de Dios debe guiar todo método y toda actividad: IE, §§ 38-42 y 49; E, IV, 28; V, 25, 28, etc. La expresión «amables cadenas del amor» puede inspirarse en: *Oseas*, 11, 4.

[233] La razón es, desde el primer momento, un medio, no un término: cfr. I, *diál. 1.ª* (ayuda al amor); II, 4, §§ 3-4; 21 y 22, § 1-2 (de la razón discursiva a la intuición intelectual).

[234] Sobre la relación inversa entre acción y pasión: I, 2, § 18/fin y §§ 23-5; E, III, def. 3 y prop. 5; V, 40; PPC, I, 7, lema 1.

[235] Esta proposición sólo parece ser verdadera si se entiende que el no ser producido por una cosa implica no tener comunidad con ella, o interpretando el «no es» como «no es nunca» o, más bien, no puede ser; de lo contrario, no podría surgir nunca ninguna nueva causalidad entre los modos del mismo atributo, lo cual es falso: cfr. I, 2, § 3, 5; § 7; *diál. 2.ª*,§ 12, 3; II, 15, § 5; 20, § 4*; E, III, 4; IV, 3-4; 29-31, etc. En la *Etica*, como en el KV, los modos actúan entre sí a condición de que tengan algo en común.

[236] Acerca de la causa libre: 3, § 2, 3; 4, § 5, 2 y § 8.

[237] Cfr. E, I, 21-3, interpretadas en: I, *Apéndice*, p. 80/15ss.

[238] Cfr. I, *diál. 2.ª*, §§ 10-12; E, V, 30-1 en relación a: E, II, 10, cor. y esc.; 11, cor.; 46; y ver notas 221-2.

[239] Esta conclusión debe ser interpretada en el marco de la nota 235 y de: E, IV, 18, esc.; 31, 35-37 (fundamento de la sociedad y la educación).

[240] Idea ya hallada: II, 6, §§ 6-7.

[241] La libertad humana no existe, pues, sino por la unión con Dios, ya que sólo Dios es libre: nota 236; E, I, def. 7; prop., 17, cor. 2; II, 48; IV, 67-73; V, 34-38.

[242] Spinoza cree haber demostrado la «eterna y estable duración», quizá mejor que la «eternidad» (cfr. I, 4, § 3, 2; E, I, def. 8; nota 223), de «nuestro entendimiento» y no de un entendimiento divino. Pero cabe preguntarse si lo dicho de éste, como efecto inmediato (§ 8, 2 = I, 9, § 3), es aplicable, sin más, a aquél, si es, por definición, también idea del cuerpo: ver notas 221-222 y Apéndice 2.º, §§ 7-9 (alma) en relación a § 10 (modo inmediato).

[243] La expresión «frutos del árbol» parece asociar el árbol de la filosofía (el KV) con el «árbol de la ciencia del bien y del mal» bíblico (*Gen.* 2, 16-7; 3, 2-3). En todo caso, este epílogo es coherente con ese marco conceptual,ya que responde al deseo, casi obsesivo, de Spinoza de que no se le refute sin leerle ni, por tanto,

se comuniquen sus doctrinas a quienes están incapacitados, por sus prejuicios, para entenderlas: cfr. Ep. 6, p. 36; Ep. 12A, 2; Ep. 15, 3.º; PPC, pref. de L. Meyer, p. 133; TTP, pref., p. 12/15ss.: «preferiría que olvidaran totalmente este libro, antes que verles ofendidos interpretándolo perversamente»; cap. 14/fin; cap. 15/fin; Ep. 43, p. 224/6-10, donde acusa a Velthuysen de haber caído en el defecto denunciado en el prefacio del TTP. Proyectado sobre este horizonte general, el epílogo al KV pertenece al propio tratado y carece, por tanto, de sentido interpretarlo como una carta adjunta, dirigida a los amigos de su autor, como pretendía W. Meijer (cfr. Mignini, n.º 6, pp. 81-91).

## APENDICE 1.º (del TRATADO BREVE)

[244] Este primer apéndice geométrico (a imitación, quizá de las *Rationes* de Descartes: cfr. PPC, pref. de L. Meyer, p. 128/32ss.), tiene una importancia especial para el estudio de la formación del sistema spinoziano. A fin de dar alguna pista orientadora al estudioso, ofrecemos a continuación un cuadro en el que se compara este *Apéndice* con las mismas ideas expuestas en Ep. 2-4 (agosto-septiembre 1661) y el inicio de la *Etica* actual.

| | KV | Ep | E |
|---|---|---|---|
| 1) | ax. 1 | ax. 1 | pr. 1 |
| 2) | ax. 2 | ax. 2 | ax. 1 |
| 3) | ax. 3 | | |
| 4) | ax. 4 | ax. 3 | pr. 2 |
| 5) | ax. 5 | ax. 4 | pr. 3 |
| 6) | ax. 6 | | |
| 7) | ax. 7 | | |
| 8) | pr. 1 | pr. 1 | pr. 5 |
| 9) | pr. 2 | pr. 2 | pr. 6 |
| 10) | pr. 3 | pr. 3 | pr. 8 |
| 11) | pr. 4 | (pr. 2) | pr. 7 |
| 12) | 4/cor. | def. 1 | def. 6 |

| | Ep | KV | E |
|---|---|---|---|
| a) | def. 1 | 4/cor | def. 6 |
| b) | def. 2 | | def. 2/3 |
| c) | def. 3 | | def. 5 |
| d) | ax. 1 | ax. 1 | pr. 1 |
| e) | ax. 2 | (ax. 2) | pr. 4 |
| f) | ax. 3 | ax. 4 | pr. 2 |
| g) | ax. 4 | ax. 5 | pr. 3 |
| h) | pr. 1 | pr. 1 | pr. 5 |
| i) | pr. 2 | pr. 2/4 | pr. 6/7 |
| j) | pr. 3 | pr. 3 | pr. 8 |
| k) | esc. | | (pr. 7) |

Aunque el paralelismo es claro, se advierten fácilmente ciertas divergencias. En Ep. y *Etica* existen definiciones y no en el KV. Tres axiomas del KV y los cuatro de Ep. son proposiciones, que necesitan demostración, en la *Etica;* los otros cuatro axiomas del KV, relativos a las distinciones, desaparecen después, sin duda por no ser necesarios. En Ep. y *Etica* ya se definen claramente sustancia, atributo y modo, mientras que en el KV los dos primeros funcionan como sinónimos y modo alterna todavía con accidente. Finalmente, el KV demuestra antes la infinitud que la existencia de la sustancia (KV, pr. 3-4 = E, 8-7). En síntesis, parece



que Ep. 2-4 (1661) representan una etapa intermedia entre el *Apéndice 1.º* del KV y el comienzo de la *Etica* actual.

[245] El término «accidente», cuyo significado preciso deriva de Aristóteles (*Met.*, V, 30, 1025a 21-24), alterna todavía aquí (como en Ep. 3, p. 11/3-4; Ep. 4, p. 13/31ss.) con el de «modo» y «modificación». Sin embargo, ya en PPC, I, ax. 1, Spinoza parece sustituir el primer término por el segundo, y en CM, II, 1, p. 236/28ss. opta definitivamente por dividir el ser en sustancia y modo, desechando, en cambio, la división tradicional en sustancia y accidente (cfr. Mignini, n.º 6, pp. 754-9).

[246] Sobre la teoría cartesiana de las distinciones: CM, II, 5, p. 257/20ss.; cfr. Descartes, *Pr. Filos.*, I, 48-9, 60-2. Spinoza adapta la vieja doctrina a las exigencias de su sistema, suprimiendo la distinción de razón, introduciendo la distinción real en el seno de la única sustancia (entre sus atributos) y dando a la distinción modal un papel decisivo: distinción entre unos modos y otros y entre éstos y la sustancia (implicación no mutua).

[247] Si se lee con los ms. A y B «onderhouden» (mantenerse), este axioma se reduce al 1.º; si se acepta la lectura de Meijer y Gebhardt (aduce p. 119/34-5), parece completar el ax. 3: la distinción de atributos justifica la de los modos y no al revés. Pero, en todo caso, no vemos que el ax. 7 sea utilizado en las proposiciones, ya que en pr. 1, de hecho, se aduce el ax. 1 y no el ax. 7.

[248] Estas cuatro proposiciones, con su corolario, exponen en otro orden y, por tanto, desde otra perspectiva, la doctrina básica de KV, I, 2, sintetizada en cuatro reglas o principios. He aquí la correspondencia entre estas proposiciones y aquellos principios: prop. 1 = prc. 2; prop. 2 = prc. 3; prop. 3 = prc. 1; prop. 4 = prc. 4; cor. = § 12. También aquí la diferencia está en la forma de probar la infinitud de la sustancia; ver notas 30 y 31.

## APENDICE 2.º (del TRATADO BREVE)

[249] La temática de este *Apéndice* es paralela a la de: II, pref. y notas; 20, 3* y 4* (a cuyas notas remitimos al lector) y E, II, 8-13. De § 1 a § 12 trata del alma en general; de § 13 a § 17 del alma humana en particular.

[250] Cfr. II, pref. §§ 1-3; 5*, 1-2.

[251] Cfr. I, 9, § 3; II, 20, § 4. Esta cita del Apéndice 1.º parece suponer que el 2.º es posterior.

[252] Gebhardt incluye aquí § 10, 2 (p. 117/30-118/2) por parecerle más lógico, como sugiriera Freudenthal. Por otra parte, su versión del texto (mantiene «aquello que» y añade al final «exista realmente») es poco correcta, ya que da a entender que cuanto se produce en el pensamiento, tiene que darse en la realidad, cuando es más bien al revés. Su versión sonaría así: «es necesario que de todo

aquello (que) es producido en el pensamiento, una idea infinita... exista realmente».

253 Cfr. II, 2, § 5; 19, §§ 10 y 18; IE, § 109; E, II, ax. 3; III, def. 2, etcétera.

254 Cfr. I, 5, § 1; E, III, 6-7 y 57, esc.

255 Sobre intento de deducción de lo singular, efectuado en §§ 7-12, ver: notas 112 y 206, y cotejar CM, I, 1, pp. 238/21-239/19 con E, II, 8, cor. y esc. (esencia formal de cosas no existentes).

256 El paralelismo entre §§ 13-17 y II, pref., § 5*, 9-15; 19, § 4*; E, II, 16-7, 21-2, 45-7 se desvela, sobre todo, en sus tres temas claves: sensación, reflexión y eternidad. *Apéndice I. La luz sobre el candelabro.* (P. Balling).

## APENDICE I

## LA LUZ SOBRE EL CANDELABRO (P. Balling)

257 Este opúsculo fue publicado anónimo en 1662 por el autor y reeditado por Jan Rieuwertsz en 1684 junto con el de su amigo (*Introd.*, § 7) Jarig Jelles: *Belydenisse des algemeenen en christelyken geloofs.* Por las alusiones del subtítulo y ciertas afinidades doctrinales, fue atribuido a William Ames, jefe de los cuáqueros en Amsterdam, así como a Adam Boreel, jefe de los colegiantes holandeses. Pero, en el prólogo a la segunda edición, el editor corrige esos errores diciendo que «el autor es el difunto Petrus Balling»: en W. N. A. Klever, *De spinozistische prediking van Pieter Balling*, ed., de *«Het licht op den kandelaar» met biografische inleiding en commentaar*, Doopgezinde Bijdragen, n. r., 14 (1988), pp. 55-85. En nuestra traducción seguimos su texto.

Para datos complementarios sobre Balling y Jelles remitimos a las notas de nuestra edición de la *Correspondencia* de Spinoza: Ep. 17 (Balling); Ep. 39-40, 48A-48B y 50 (Jelles). Sobre el entorno cultural: Richard H. Popkin, *Spinoza's earliest philosophical years*, 1655-1661, en *Studia Spinozana*, 4 (1988) 37-55, que contiene bibliografía actual y da pistas para las complejas relaciones entre Spinoza, Balling, Ames, Boreel, Serrarius, Menasseh ben Israel, etc. Sobre Galenus Abrahamsz de Haan, destinatario del libro de W. Ames puede verse K. O. Meinsma (n.º 75), pp. 263-4, etc. El título de Balling recuerda el de otro pensador spinoziano, Adriaan Koerbagh, *Een ligt schijnende in duystere plaatsen* (Bruselas, 1974), el cual fue durísimamente perseguido por sus ideas irreligiosas: cfr. Meinsma, pp. 329-385. Ideas complementarias en H. J. Siebrand (n.º 77): pp. 13-24 (Koerbagh), 24-409 (afinidades entre Balling y Jelles).

258 Klever (cit. nota 257: comentario, pp. 75-85) ha señalado ciertas afinidades entre el opúsculo de Balling y el KV de Spinoza.

Por nuestra parte, añadiremos ciertas referencias a S. Agustín, *De magistro* (Madrid, BAC, vol. 3, 1971, pp. 571-637), cuya teoría del lenguaje se inspira, finalmente, en Platón.



Acerca de la contraposición palabras-cosas, cfr. KV, II, 16, §§ 5 y 6; E, III, def. af. 20; S. Agustín, *De magistro*, §§ 25, 27, 33: «itaque magis signum re cognita, quam signo dato ipsa res discitur»; Platón, *Cratilo*, 439b (idem).

259 Sobre los equívocos del lenguaje (§§ 2-3): KV, I, diál. 1.º, § 12, 1; II, 16, § 6; E, II, 47, esc.; S. Agustín, *De magistro*, §§ 42-4; Platón, *Crat.*, 436b.

260 Sobre la necesidad del lenguaje: S. Agustín, *De magistro*, § 46: «de utilitate verborum quae... non parva est... Nunc enim ne plus eis quam oportet tribueremus, admonui te».

261 Sobre la incidencia del lenguaje en las controversias religiosas y las sectas: KV, II, 26, § 10; TTP, 7, p. 97; E, I, apéndice, pp. 82-3.

262 Balling no pretende fundar otra secta, sino invitar a los hombres a la reflexión personal: cfr. IE, §§ 6-11.

263 Sobre la reflexión como vía hacia la verdad: IE, §§ 7, 36-8; S. Agustín, *De vera religione*, 39, 72: «in interiori homine habitat veritas»; *De magistro*, § 38: «de universis autem quae intelligimus, non loquentem qui personat foris, sed intus, ipsi menti praesidentem, consulimus veritatem»; cfr. *Juan*, 1, 9.

264 Para Spinoza Dios es la verdad: KV, II, 15, § 3, 4. Para S. Agustín esa verdad se halla en el interior: *Enarr. in Psalmos*, 139, 15; *De magistro:* «ergo ne hunc quidem doceo, vera dicens, vera intuentem; docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus, Deo intus pandente, manifestis».

265 La luz es para Balling, como para Spinoza, la razón: TTP, 15, pp. 182, 184 (sólo la razón puede y debe juzgar sobre la verdad de las doctrinas bíblicas). La razón es conocimiento (o fe) verdadero: KV, II, 4, § 1*; 15, §§ 1 y 4.

266 Efectos de la verdadera fe o razón: KV, II, 4, §§ 2-4(138).

267 Aunque se pueden hallar otros paralelos en Spinoza (KV, II, 10: arrepentimiento; 22: unión con Dios; 26: libertad y felicidad), el tono de Balling parece distinto: pecado, castigo, plegaria... cfr., KV, II, 22, § 1*, 2.

268 Tanto la idea central (impotencia de la razón ante los conflictos pasionales) como la génesis de éstos están descritas en clave spinoziana: KV, II, pref., § 5*, 13-15; 19, § 9ss. (pasiones); 21, § 2* (razón-pasiones); y 17, § 4, 2; 24, § 4.

269 Quizá el § 13 pueda relacionarse con KV, II, 23 (inmortalidad), si se interpreta éste en sentido impersonal.

270 Cfr. KV, II, 18, §§ 8-9 (religión como libre aceptación de la unión indisoluble del hombre con Dios) en relación a §§ 3-4 y § 6-7 (prójimo) y a I, 1, § 2, 2 (conocimiento, aunque no exhaustivo, de Dios).

271 Dado que cada cosa es activa en proporción a su esencia (KV, II, 26, § 7, 1) y que la causa debe contener la perfección del efecto (KV, II, 1, § 6), la verdad tiene más poder que la falsedad (KV, II, 15, § 3, 2 y §§ 5-6) y, por supuesto, que la ignorancia

(E, II, 35, dem.) y sólo el conocimiento verdadero (previo) puede vencer la ignorancia (KV, II, 26, § 2, 1) y superar, por tanto, el error y las pasiones (KV, II, 2, § 3; §§ 3-14, § 2; 19, § 1, etc.).

[272] Actuando cada uno según su propio sentir y buscando, además, el mejor bien, los hombres no siempre eligen, en realidad, su verdadero bien, porque se equivocan, por no guiarse por la razón: cfr. KV, II, 3, § 5 y §§ 8-10; 5, §§ 3-5; 14, § 5 (tendencia al bien mayor); 21, § 1 (a veces se elige el mal). Hace falta, pues, la educación: II, 6, § 7; 26, § 10.

[273] De acuerdo con lo dicho (nota 272), Balling concibe su escrito como una «exhortación» a la reflexión filosófica, ya que sólo del interior, es decir, de la propia convicción, puede venir la «conversión» (§ 6; § 7, 1 y 3; § 8; § 16, 2; § 21; cfr. KV, II, 24). También S. Agustín pasa de la tesis platónica (*Crat.*, 388c, 428e, 435d), de que el lenguaje es un instrumento de enseñanza, a afirmar que sólo hace recordar o que, más bien, sólo invita a estudiar las cosas por sí mismo (*De magistro*, §§ 1, 19, 36, 46/fin: «ego vero didici, admonitione verborum tuorum, nihil aliud verbis quam admonere hominem ut discat»).

[274] Hay que estar en la verdad, y ésta es Dios (cfr. KV, II, 15, § 3, 4) y está dentro de nosotros (ver notas 263-4), para comprender la palabra y, por tanto, la Biblia (notas 258 y 265 en relación a 271).

[275] Balling aplica a la interpretación o lectura de la Biblia lo ya sugerido antes (notas 264 y 275), inspirándose claramente en Spinoza (TTP, cap. 7, pp. 112-7: sóla luz natural para interpretar las Escrituras; cap. 12, p. 158: la palabra eterna de Dios... está grabada en la mente humana; cap. 15, p. 182: la razón es el don y el juez supremo).

[276] Los §§ 19-21 aplican directamente al conocimiento de Dios la doctrina expuesta, y apoyándose directamente en Spinoza (KV, II, 24, §§ 9-13): a Dios no se lo demuestra ni por los efectos ni, menos todavía, por las palabras, es decir, por la revelación. Adviértase que Balling omite la alusión a los milagros: KV, II, 24, § 13, 2.

## APENDICE II

### CALCULO ALGEBRAICO DEL ARCO IRIS (Anónimo)

[277] Como hemos dicho en nuestra *Introducción* (§ 9), incluimos aquí otros dos «tratados» u opúsculos, no porque queramos nosotros dirimir el debate actualmente abierto sobre su paternidad, sino para que también los lectores de Spinoza en nuestro idioma puedan juzgar por sí mismos acerca de dos escritos que fueron atribuidos al filósofo durante un siglo y que han sido recientemente traducidos a otros idiomas modernos. Con ese objetivo, pues, ofrecemos aquí, por orden cronológico, la bibliografía principal sobre ellos, incluyendo en serie única ediciones, traducciones y estudios.



## Bibliografía sumaria


1687. Anónimo: *Stelkonstige reeckening van den regenboog. Reeckening van kanssen*, La Haya, Levyn van Dyck, 1687.

1862. Vloten (J. van): *Ad Benedicti de Spinoza Opera* (n.º 1), pp. 252-285. Incluye texto holandés y versión latina de «Stelkonstige reeckening van den regenboog»).

1883. Vloten/Land: *Benedicti de Spinoza Opera* (n.º 3), II, t. 4.º, pp. 233-249: texto holandés de ambos.

1884. Haan (Bierens de): *Twee zeldzame werken van Benedictus Spinoza*, en Nieuw Archief voor Wiskunde, vol. XI, pp. 49-82. Texto holandés de ambos escritos.

1884. Haan (B. de): *B. de Spinoza. Stelkonstige reeckening van den regenboog en Reeckening van Kanssen. Two nearly unknown treatises* (Leiden: edición independiente del texto procedente).

1920. *Spinoza. Calcul des chances*, en *Oeuvres complètes de Christian Huygens* (La Haya, vol. 14, pp. 29-31. Traducción francesa del opúsculo sobre las probabilidades).

1925. Gebhardt (Carl): *Spinoza Opera* (n.º 4), IV, pp. 343-362. Texto holandés de ambos; pp. 431-4: aparato crítico.

1953. Dutka (J.): *Spinoza and the theory of probability*, en *Scripta mathematica*, vol. 19/1, pp. 24-33. Estudio sobre el segundo opúsculo.

1963. Doesschate (G. ten): *Benedictus de Spinoza. Algebraic calculation of the rainbow* (Nieuwkoop, B. de Graaf. Incluye texto facsímil de 1687, precedido de una detallada introducción histórica, de Aristóteles a Newton: pp. 7-26).

1965. McKeon (R.): *Spinoza on the rainbow and on the probability*, en H. A. *Wolfson Jubilee Volume* (Jerusalem, vol. 2, pp. 533-559. Estudio monográfico).

1977. Petry (M. J.): *De regenboog*, en *Spinoza Kernmomenten in zijn denken* (Baarn, pp. 31-43. Estudio del primero).

1977. Spinoza: *Obras completas* (n.º 21), vol. V, pp. 233-249: reprod. facsímil, al parecer, del texto de Vloten/Land.

1982. Petry (M. J.): *Stelkonstige reeckening van den regenboog en Reeckening van kanssen*, en *Spinoza. Korte geschriften* (Amsterdam, Wereldbibliotheek. Incluye Introducción, pp. 497-511; texto holandés, pp. 512-526; y notas, pp. 527-543).

1982. Lucas (H. C.) y Petry (M. J.): *Baruch de Spinoza. Algebraische Berechnung des Regenbogens. Berechnung von Wahrscheinlichkeiten* (Hamburgo, F. Meiner. Incluye Introducción, pp. VII-XLII; y texto holandés y alemán, pp. 1-67; y notas, pp. 69-82).

1983. Vet (J. J. V. M. de): *Was Spinoza de auteur van «Stelkonstige reeckening van den regenboog» en van «Reeckening van kanssen»?*, en *Tijdschr. v. Filos.*, vol. 45, pp. 602-39. Crítica de la autenticidad spinoziana de ambos tratados.

1984-5. Spinoza: *Calcul algébraic de l'arc-en-ciel. Calcul des probabi-*

*lités*, en *Cahiers spinoza*, vol. 5, pp. 7-69. Incluye introd., por P. F. Moreau y trad., por A. Laguy y M. Moquay.
1985. Klever (W. N. A.): *Nieuwe argumenten tegen de toeschrijving van het auteurschap van de «Stelkonstige reeckening van den regenboog» en «Reeckening van kanssen» aan Spinoza*, en *Tijdschr. voor Filosofie*, vol. 47, pp. 492-502. Apoya la tesis de de Vet contra Petry.
1985. Petry (M. J.): *Spinoza. Algebraic calculation of the rainbow and Calculation of chances* (Dordrecht, Nijhoff, introd., trad., notas y apéndice, 159 pp. (En el apéndice defiende, de nuevo, la autenticidad: pp. 91-151).
1986. Vet (J. J. V. M. de): *Spinoza's authorship of «Stelkonstige reeckening van den regenboog» and of «Reeckening van kanssen» once more doubtful*, en Studia Spinozana, vol. 4, pp. 267-309. Insiste en su tesis de 1983.

En síntesis, cabe decir que Petry, autor de tres ediciones recientes (holandesa, alemana e inglesa) de los tratados, sostiene que éstos son obra de Spinoza y que su amigo J. van der Meer (1639-86) fue probablemente el editor. En cambio, De Vet contesta la paternidad spinoziana y apunta como autor más probable a Salomon Dierquens (1641-1703), que discutió en 1676 con Huygens (cartas n.º 2094, 2095, 2096: *Oeuvres*, La Haya, vol. 8) sobre ambos temas.

Petry se apoya, como los editores precedentes (Vloten/Land y Gebhardt), en que el prefacio de las *Opera posthuma* hablan de un «tractatulus de Iride, quem ante aliquot annos, ut quibusdam notum, composuit, quique, nisi eum igni tradidit, ut probabile est (gelijk gelooft word), alicubi delitescit» (p. 3, § 10). A ello se añade que el librero Rieuwertsz hijo aseguró a los viajeros alemanes Stolle y Hallmann en 1703 que «Spinoza nunca lo había quemado» (Freudenthal (n.º 69), p. 227/9-15); que el editor anónimo de 1687 parece insinuar que los opúsculos estuvieron diez años sin editar (nota 279); que el texto parece aludir al TTP (nota 280); y que sabemos que Spinoza se interesó por ambos temas hacia 1665-7 (Ep. 38-41, 45-6, 50).

De Vet arguye que ningún contemporáneo (los biógrafos Lucas y Colerus, los eruditos Kortholt y Stolle/Hallmann, y el matemático B. de Volder) atribuyó el libro de 1687 a Spinoza, pese a que los primeros buscaron con afán el «De iride»; que el primer escrito supone muerto al canónigo y científico Sluze (nota 283); y, finalmente, que Pieter Rabus, editor y redactor del *De Boekzaal van Europa* (1693-1702), publicó en el número de enero-febrero de 1693 una reseña del librito editado seis años antes por Van Dijck, en el que deja entender dos cosas que no pueden aplicarse a Spinoza: que su autor tenía en 1687 un hijo estudiando matemáticas en Leiden y que aún ahora (1693) le gustaría recibir opiniones sobre los temas debatidos en su escrito.

Reforzando los testimonios externos de De Vet, ha aportado Klever argumentos de carácter interno, relativos al estilo y la estructura del opúsculo. El mismo resume así las diferencias entre éste y Spinoza: «una interpretación formalística de las matemáticas, la oposición entre matemáticas y física, el cartesianismo servil, la presencia de numerosos pleonasmos, carencia de expresividad, alarde de saber, prolijidad, atención a cualidades irrelevantes de autores citados, propósito educativo» (1985, p. 502).



¿Cabe replicar, como hace Petry (1985), que el librito pasó desapercibido por su escaso valor y sus doctrinas anticuadas y que ciertos datos (alusiones iniciales y finales y, en concreto, a Sluze) fueron retocados, a posteriori, por el editor?

En todo caso, ambos opúsculos nos parecen tener escaso valor y, por lo que concierne al segundo, *Cálculo de las probabilidades*, la paternidad spinoziana sólo se apoya en que apareció impreso junto con el primero en tres de los cuatro ejemplares que se conservan y en que Spinoza también se interesó por ese tema. El experto en Spinoza y en temas científicos de esa época podrá juzgar por sí mismo de la autenticidad y de la valía.

Al margen de nuestra traducción damos la paginación de Gebhardt (1925), aunque nos hemos servido más bien de la edición-traducción de Lucas y Petry (1982).

[278] Sobre las relaciones de Spinoza con Hudde, Huygens y de Witt remitimos a nuestra edición de la *Correspondencia* de Spinoza (*Introducción* e *Indice analítico*).

[279] Spinoza tenía en su biblioteca un ejemplar de Euclides. El texto de Horacio se refiere a que un escrito no debe ser publicado inmediatamente: «nonumque prematur in annum membranis intus positis» (*De arte poetica*, 9, 1-3). De Vet pone en tela de juicio la velada alusión a la muerte de Spinoza (1677) en el cambio de «nonum» por «decimum», en base a que dicho cambio se halla ya en Descartes (*Opera*, IV, p. 258: carta 394 a Regius) (Vet, 1985, p. 299).

[280] En explícita alusión a *Gen.*, 9, 13 (alianza con Noé), se da la misma explicación del arco iris por la «refracción y reflexión de los rayos del sol» en TTP, 6, p. 89/25s. La doctrina de Descartes en *Meteor.*, VIII: *De iride*. Spinoza tenía la edición latina de 1656.

[281] El autor se refiere a la *Dióptrica* (*Oeuvres*, VI, pp. 93-105: refracción, pp. 196-211: telescopio).

[282] Los autores mencionados son Philip Lansbergen (1561-1632): *Triangulorum geometriae* (Amsterdam, 1631; y Frans van Schooten (1581-1645): *Tabulae sinuum tangentium et secantium* (Amsterdam, 1627).

[283] Los dos personajes mencionados son: René François de Sluze (1622-1685), corresponsal de Huygens (*Oeuvres*, vol. 2, Ep. 397 y 398 del año 1657) y gran opositor del cartesianismo en Bélgica (Georges Monchamp, *Histoire du cartésianisme en Belgique*, Bruselas, 1886, pp. 452-8, etc.); Isaac Barrow (1630-1677): *Lectiones opticae* (Londres, 1669-70, 2 vol.).

[284] La alusión es: Jan Hudde: *De maximis et minimis*, obra publicada en F. van Schooten: *Geometria a R. Descartes* (Amsterdam, 1659-61, 2 vol.), vol. I, pp. 401-516.

## APENDICE III

### CALCULO DE PROBABILIDADES (Anónimo)

[285] Este opúsculo, cuya paternidad siempre ha sido puesta en duda (ver nota 277/fin; J. Freudenthal (n.° 70), p. 298; Gebhardt (n.° 4), IV, p. 433), recoge, primero, en forma de «preguntas», los cinco «problemas» que formulara Chr. Huygens: *Ratiociniis in aleae ludo* (editado en F. van Schooten: *Exercitationum mathematicarum*, Amsterdam, 1657) y desarrolla después la demostración del primero. Hay que advertir que, aunque Spinoza poseía la obra de Huygens, éste se había limitado a indicar la solución a los problemas (el primero planteado por Fermat), pero sin indicar el método seguido para ello, cosa que hace el autor de este opúsculo (cfr. Lucas/Petry, 1985, pp. XXIX-XXXVI y 79-82). Sobre el cálculo de probabilidades en Spinoza ver Ep. 38 (1666) a J. van der Meer y nuestras notas.

# Indice analítico *



* Se da la página y línea de la edición de Gebhardt: ver nuestra *Introducción* *.

# Indice

TRATADO BREVE